

جامعة محمد الخامس أكدال
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة : ندوات ومناظرات، رقم 169

قراءة في مدونات الشرق القديم وأعمال الأستاذ شحلان



أعمال مهداة إلى الأستاذ أحمد شحلان

تنسيق : ادريس اعبيزة

قراءة في مدونات الشرق القديم
وأعمال الأستاذ أحمد شحلان

قراءة في مدونات الشرق القديم
وأعمال الأستاذ أحمد شحلان

أعمال مهداة
إلى الأستاذ أحمد شحلان

تنسيق : ادريس اعبيزة

الكتـــاب : **قراءة في مدونات الشرق القديم وأعمال الأستاذ أحمد شحلان**
تنسيق : ادريس اعبيزة
سلسـلـة : ندوات ومناظرات، رقم 169
النـــاشر : كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط

الطـبــع : دار أبي رقراق للطباعة والنشر الرباط
التسلسل الدولي : ISSN 1113-0377
ردمك: 978-9981-59-214-8
الإيداع القانوني: 2011/MO/3191
الطبعة: الأولى 1433هـ/2012م

فهرس المحتويات

قضية الأستاذ أحمد شحلان
أهمية اللغات القديمة

أحمد التوفيق

إذا كان البحث المصحوب بهم ومنافحة عن حقيقة وبقضية لا ينوء بعبئها إلا البحث عند الذين يؤمنون به، إذا كان هذا الشرط هو الأصل في تكريم العلماء بأقلام زملائهم في التخصص أو جوارهم فيه، قبل أن تنحدر هذه العملية، عملية التكريم، مثلما انحدرت أمور كثيرة في مواطن لا يجوز فيها الابتذال سيما إذا تعلق الأمر بالعلم وشاراته وشروطه، قلت إذا كان الأمر كذلك فالأستاذ أحمد شحلان يستحق التكريم من جهتين، جهة الاجتهاد والأصالة في البحث، تدل على ذلك أعماله و ثمار التلمذة عليه، وجهة القضية التي ناضل من أجلها بالبحث وهي الإقناع بأهمية اللغات القديمة من خلال الدراسات العبرية، فهو الرائد فيها والقيدوم والمجلي على صعيد المغرب كله.

وقد كان بالإمكان، وقد طلبت مني المشاركة في هذا الكتاب التكريمي، أن أتناول بالمناسبة جانبا من جوانب تاريخ اليهود بالمغرب، ولكني فضلت أن أثير جانبا من القضية التي حمل همها الأستاذ المحتفى به. إنها مسألة حال اللغات القديمة بالتعليم العالي بالمغرب.

من المعلوم أن اللغات القديمة هي لغات الكتب الدينية القديمة، ولغات الفلسفة القديمة، ولغات التاريخ القديم للعلوم، هذا التاريخ الذي يمتد إلى اليوم في قاموسه ومصطلحه، ومعلوم أيضا أن كبار علماء المسلمين ما برهنوا على قوة مجادلتهم أو محاورتهم لعلماء الملل والنحل أو صحة نقلهم للتراث الفكري القديم إلا بما استوعبوا من تلك اللغات، وخلف من

بعدهم خلف صاروا يشككون حتى في حاجة العلماء إلى هذه اللغات، بل أن يقتنعوا بحاجة الدين إليها. ولعل هؤلاء قد فاتهم، من جملة فوائتهم، إدراك الصورة العلمية التي قدمت عليها "دائرة المعارف الإسلامية" التي قامت على نشرها دار بريل خلال نصف قرن، وبأقلام مآت من العلماء المنسوبين إلى الاستشراق. إن الكتابة حول هذه المفاهيم الإسلامية قد جاءت صارمة في منهجها، ولا يفي مجرد نقدها لإبطال آثارها. ولا يجادل أحد مدى أثر هذا التقديم حتى في المسلمين أنفسهم، ولا يمكن لأحد مناقشة ذلك الطرح ما لم يكن مطلعا على التراثين الديني والفلسفي في النصوص باللغات القديمة، لأن استعمال المعرفة المترجمة يفيد في مواطن معينة، أما مناقشة الفكر عند المتخصصين في تناسله أو ما يسمى بجينيالوجيا المعرفة، فلا يمكن أن تكفي فيه الترجمة إلى اللغات الحديثة.

ومن المعلوم أيضا أن تقلص تعليم اللغات القديمة في مدارس الدول الغربية في العقود الأخيرة لا يعني تراجع الشعور بالاحتياج إليها على مستوى البحث، ولا سيما في الفلسفة وعلوم الأديان، ولكن غياب هذه اللغات من جامعات كثيرة من دول الإسلام المعنية بالنقاش حول التراث القديم هو الأمر الذي لا يستاغ، فقد جالست منذ عشرين سنة المرحوم الدكتور محسن مهدي، وكان إذاك يدرس الفلسفة بجامعة هارفارد، وحضرت فيها بقاعة هاملتون جيب الدرس الذي كان يلقيه ذات عام في موضوع تاريخ الفلسفة من أوغسطين إلى الفرابي، وقال لي حول موضوع انحسار اهتمام المسلمين باللغات القدية: " هل تتصور أن من يقتعد اليوم كرسي الفلسفة القديمة في جامعة عربية عتيدة مثل الجامعة (الفلانية) إنما يعتمد على الترجمة، ولا سبيل له إلى النص في لغة الأصل؟"

وقعت في المغرب قبل ذلك فلتة من فلتات الزمان، وذلك في أوائل أعوام السبعين، عندما فتحت عمادة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط الباب للمترشحين من الطلبة المجازين في مختلف التخصصات ليلتحقوا

ممنوحين من الدولة بالجامعات الفرنسية ويتخصصوا في المواد التي يختارونها، وكان من التخصصات التي وافقت عليها الكلية تخصص اللغة والدراسات العبرية، وكان الأستاذ أحمد شحلان صاحب المبادرة الناجحة في هذا التوجه.

ومن سوء الحظ أن الكلية لم تستفد من بعض أفراد البعثة التعليمية المصرية الأولى قبل عام ثلاثة وستين حيث كان من بينها مؤرخون للتراث العبري في لغته من أمثال حسن ظاظا.

وننتظر أن يعود أحمد شحلان ويدرس العبرية بالجامعة، ويزاول البحث الذي تتيحه على الصعيدين العام والخاص، لنكتشف معه أهمية هذه اللغة، لا للمجادلة حول المفاهيم الإسلامية من حيث التجديد أو الاستمرارية في "فتح إبراهيم وموسى"، بل لنكتشف كم هي ضرورية هذه اللغة لدراسة جوانب من تاريخنا المغربي الخاص.

عندما كنت محافظا للخزانة العامة (المكتبة الوطنية)، كان من جملة أوراش العناية بالتراث الوطني المكتوب، القيام، لأول مرة، بإحصاء عناوين ما ألفه المغاربة في جميع العلوم والفنون، منذ بدأوا التأليف إلى أن بدأ عندهم النشر بالطباعة. وما أقسى المفاجئة عندما تبين أن العدد دون ثلاثة آلاف عنوان. وعندما صدرت بحوث حديثة عن مثل هذا الإحصاء بالنسبة للتراث الذي ألفه اليهود بالمغرب طيلة تاريخهم، واطلعنا على ذلك من خلال أبحاث الأستاذ أحمد شحلان، تبين أن مؤلفات اليهود المغاربة في تاريخهم بالمغرب لا تقل عن عدد مؤلفات المسلمين المغاربة في تاريخهم إلا بعدد يسير من المؤلفات. ثم إن لتراثهم هذا مكانة في مذاهبهم في العالم، ومكان في الدراسات الجامعية في العديد من معاهد العالم. والذي يفاجئ أكثر هو أنه لا علم للمغاربة المسلمين بهذا التاريخ العلمي لليهود الذين تعايشوا معهم تعايشا مثاليا في التلاحم والإنصاف، إلا في ظروف وحالات شاذة.

لا نستطيع أن نتصور ما كان سيكون عليه أمر الثقافتين الإسلامية واليهودية في المغرب لو أن كلا منهما انفتحت على الأخرى، كان الأمر سيشبه إلى حد ما، ما وقع في الأندلس عندما كان كل فريق يغذي من الفضول ما دفعه إلى معرفة ما عند الآخر ولو في حدود ضيقة. ليس من المتعذر أن نتصور الخلفية الفكرية التي غذت غياب الفضول العلمي، خلفية الاستغناء من طرف والحذر من الطرف الآخر، ومن هذا المنطلق لا يمكن أن نطمئن إلى التفسير الذي أعطي لحد الآن لانحصار الطوائف اليهودية في أحياء خاصة داخل المدن، أي في ما يعرف الحي الواحد منها بـ"الملاح"، فقد قيل، وأظن أن الادعاء من جهة اليهود، قيل إن المسلمين هم الذين فرضوا على اليهود هذه العزلة، ولكننا أمام هذا الاكتشاف للتراث الفكري الذي جرى في غيبة عن أنظار المسلمين وفي داخل تلك التجمعات السكانية، وهي بالتأكيد الأنسب للحياة الطائفية، يحق لنا أن نتساءل: لصالح من كانت العزلة؟

إن اللغات القديمة التي تتوقف عليها بالنسبة للمسلمين معرفة أكبر بالسياق المعرفي الذي جاء فيه الوحي وتبليغ الرسالة في السياق الحاضر في محافل العلم الراقية ليست العبرية وحدها، بل تشمل أيضا الإغريقية واللاتينية، ولم تدرس أي منهما لحد الآن في جامعتنا. إن الجذور الفكرية للحضارة الغربية قد تبلورت في هاتين اللغتين، وتلتقيان بالعبرية عندما يجري الحديث عن المشترك في الثقافة اليهودية المسيحية.

إن جهابذة الدراسات الدينية والفلسفية والحضارية في الغرب يبدأون تأهيلهم بإتقان هذه اللغات، ويزيدون عليها لغة الجهة الحضارية التي يريدون الاهتمام بها، كالعربية أو الفارسية أو التركية أو لغات ما بين النهرين وشبه جزيرة العرب و غيرها، بالنسبة للمستشرقين المتخصصين في الإسلام أو في العالم الإسلامي، ثم يستكملون دراستهم بالدراسة الميدانية لأحوال الناس.

لا يخفى عن أحد أن هذه المعرفة العميقة للغات القديمة سلطة كبيرة، وأقوى اشتغالها يكمن في تأثيرها على الأجيال الحداثية في بلدان المسلمين عبر الفكر المعرفي والمنهجي المستند إليها، يتلقى المسلمون هذا الفكر وهم عزل، و لا من ينافح عنهم بجدارة و يحاور عنهم من علماء المسلمين، فمن المحتم أن المواقف في حالة غياب الفهم المتعمق تكون إما ردا رافضا إجماليا أو متشككا أو عدوانيا. فلا يكفي أن يتحدث المسلمون مع غيرهم في مستوى السياسة أو الاقتصاد، بل لا بد أن يتحدث علماؤهم مع أهل الدين والفلسفة في الغرب لغاية الفهم والتفاهم، وهؤلاء لهم جذور فكرية في اللغات القديمة، ومن خلالها يقرأون تراث غيرهم. وقد كان من الطبيعي أن يؤدي الاهتمام في العالم الإسلامي بالدراسات الإسلامية استصحاب الاهتمام باللغات القديمة وبتاريخ الأمم القديمة، لأن القرآن الكريم تضمن ذكرا واسعا لهذا التاريخ، ولأن التفاسير القرآنية عبر التاريخ قد حاولت فك ألغاز الإشارات إلى ذلك التاريخ، وأوردت ما كان متداولا عنه على سبيل الرواية، وكثير من ذلك المروي في التفاسير قد ألقى عليه البحث أضواء مستجدة، وبعضه مجرد حديث خرافة، فأي داع أولى من هذا الداعي وأي مبرر أقوى من هذا المبرر للعناية باللغات القديمة وبالتاريخ القديم. صحيح أن القرآن الكريم لم يأت للتأريخ ولا للمعلومات المجردة عن الطبيعة، وإنما جاء للهداية، ولكن، والحال أن المسلمين يحرصون على فهم كل ما ورد في القرآن، فلا يجوز لهم التقاعس عن تمحيص كل ما ورد في التفاسير حول التاريخ القديم، وبهذا الصدد فإن بعض كتابات الأستاذ شحلان ضرورية مفيدة. ونختم هذه المشاركة الرمزية في التكريم بالقول إننا حتى إذا انعدم التخطيط فإننا بحاجة إلى مثل الفلتة التي في إطارها أرسلت الجامعة في بداية أعوام السبعين بعضا من خريجيها ليحصلوا تخصصات تسد هذا النقص وتملأ مقل هذا الفراغ .

شحلان المتعدد

عبد الرحيم بنحادة
عميد كلية الآداب – الرباط

عندما يطلب من المرء كتابة شهادة في حق الآخرين تكون المناسبة في غالب الأحيان فرصة للحديث عن الذات في علاقتها بالآخر. لن تسير شهادتي عن أحمد شحلان على هذا المنوال، اخترت أن تكون قراءة في السيرة العلمية لهذا العلم الذي أرسى دعائم الدرس الشرقي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

عندما يقرأ المرء هذه السيرة العلمية يقف بسرعة على تعدد أحمد شحلان.

أولا، تعدد في مجال القرار، فقد ولد في مراكش وتابع دراسته بها وانتقل إلى الرباط ليتابع دراسته العليا قبل أن يحزم حقائبه للتوجه إلى باريس للعيش بها والاستفادة من مكتباتها وآفاقها العلمية الرحبة.

ثانيا، تعدد في المسار المهني، فقد بدأ معلما في المدارس الابتدائية فمدرسا في الثانوية ثم أستاذا جامعيا في مجموعة من مؤسسات التعليم العالي في المغرب. لم تحل بينه وبين التدريس في مختلف هذه المؤسسات من وجدة إلي مراكش مرورا بالرباط ومكناس لا طول المسافات ولا قلة وسائل المواصلات في تلك الحقبة من التاريخ، لأنه كان ينشد تعددا آخر وهو تعدد المتلقي والمستفيد من علمه الزاخر.

ثالثا، تعدد في التكوين، إذا انتقل من التحصيل في الأدب العربي عندما كان طالبا في كلية الآداب والعلوم الإنسانية إلى الدراسات الإسلامية في باريس وفقه اللغة إلى الدراسات العبرية، التي حصل فيها على دبلوم عال في المعهد

الوطني للغات والحضارات الشرقية في باريس، وانتهاء بالفلسفة الإسلامية عندما حصل على دكتوراه الدولة من جامعة محمد الخامس بالرباط.

عندما يتأمل المرء المسار العلمي لأحمد شحلان يجده غزيرا غنيا من حيث الكم ومن حيث الجودة، ويجده أيضا متنوعا متعددا يعكس الثقافة الواسعة للرجل. فيما بين 1977 السنة التي قدم فيها أولى باكوراته إلى الآن (2011) أنجز أحمد شحلان 14 كتابا وما ينيف عن الستين مقالا، شملت مختلف دروب المعرفة الإنسانية والأدبية، أفاد من خلالها الفلاسفة واللغويين والمؤرخين.

لقد أفاد شحلان فلاسفة المغرب عندما ترجم الضروري في السياسة لابن رشد من اللغة العبرية إلى العبرية وعندما كرس جهوده للدراسة الأثر العبري في الفكر الإسلامي، وعندما عرف ببعض أعلام الفكر اليهودي بالمغرب.

وأفاد شحلان لغويي المغرب بتقديم دراسة مقارنة في معاجم اللغة القديمة وبإنجاز المدخل إلى اللغة العبرية، وهو الأداة الضرورية لتعلم هذه اللغة. وكان فضله على المؤرخين كبيرا أيضا لما نبههم إلى أهمية المصادر العبرية لكتابة تاريخ، وترجم أعمال المؤرخ اليهودي المغربي حاييم الزعفراني.

سعى هذا الكتاب – الذي كان ثمرة ندوة تكريمية – أن يدرس متون أحمد شحلان من جهة، وتقديم دراسات تهم مجالات اشتغاله ويساهم فيه زملاؤه وثلة من الأساتذة الباحثين الذين تكونوا على يديه واستفادوا من خبراته وتجاربه، وهو ما ينسجم مع أحد الركائز والأسس التي وضعناها لتطوير كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وهي تكريس وترسيخ ثقافة الاعتراف.

آمل أن يكون المراد قد تحقق.

احتفاء بالإستاذ أحمد شحلان

إدريس اعبيزة
كلية الآداب – الرباط

يسعى هذا الكتاب إلى تكريم أحد أعلام الفكر والثقافة العربية الإسلامية، وأحد كبار الباحثين العرب في التاريخ والحضارة والثقافة والعلوم الشرقية، ورائد المدرسة المغربية للدراسات الشرقية وأبيها الروحي، إنه الأستاذ أحمد شحلان، الذي يتصدر منبر البحث في الثقافة العربية الإسلامية من موقع التبحر في امتدادات هذه الثقافة جذوراً وفروعاً، ومن موقع إماطة الغوامض لتبيان فعل تأثيرها وتأثرها بالثقافات الشرقية والغربية على السواء، وكلها جوانب ظلت في ظل الخفاء، يطالها الطمس والبخس اللذان أسعفا في التحامل على الفكر العربي الإسلامي ومكوناته المختلفة في سياقات عدة ومقامات شتى.

إن المتتبع والمتأمل في كتابات المحتفى به، والذي عهدنا فيه الصدق والأمانة والواقعية والالتزام بقضايا الأمة، سواء في مقالاته أو محاضراته أو كتبه الكثيرة، ينبهر كثيراً للقيم العلمية والإضافات الفكرية والإشراقات اللغوية التي ترصع مساره الفكري.

ظل الأستاذ أحمد شحلان، منذ بداياته الأولى، يبذل الجهد للكشف عن أدوار العربية، لغة وثقافة وحضارة، في مسارها المتكامل، وفي علاقتها بأخواتها الساميات الأخرى، وذلك عبر مساءلة نصوصها في لغاتها الأصلية: عربية وعبرية وآرامية وغيرها، جرداً وتصنيفاً وتحليلا، من منظور مقارن، رافضاً التعميم والتعتيم والتسطيح والتبسيط. إن المتتبع لأبحاث الأستاذ الفاضل أحمد شحلان، في الساميات وغيرها، يجد أنه كان يسخر كل أدوات الحفر المعرفي الذي لا يستقيم دون الرجوع إلى المصادر في لغاتها الأصلية، كما قلت سابقا، رافضاً كل وسيط من شأنه أن يشوش على مساره وعلى منهجه الصارم

والدقيق في تتبع هذه المتون الشرقية ومساءلتها، حَذِراً من هزات الأحكام المسبقة المحورة والمحرفة للحقائق التاريخية، ومبرزاً في نفس الآن، فعل الثقافة العربية الإسلامية وإسهامها الخلاق، في نهضة الفكر اليهودي والغربي، بل وفي بناء الفكر الإنساني الشامل، مع التعالي على الصدام، والتوسل بالحجة والدليل والإقناع، إلى إقرار مبادئ قيم التسامح والتعايش في ظل المعرفة وفَضْل التَّقوَى.

ويفضل الأستاذ أحمد شحلان أن يعمل في صمت وخفاء، وأن يبتعد عن الأضواء، ليقينه أن ما يقدمه بتفان وتواضع وصدق، سوف يجد لا محالة من يقدره حق قدره، وهو ما نقوم بالقليل منه اليوم في هذا اللقاء الدراسي. ولعل هذا التواضع الفكري الجم، هو الذي جعله يقدم للخزانة الوطنية المغربية خصوصاً، والعربية عموماً، أعمالا جليلة وعميقة، فاقت العشرات من الكتب والعشرات من المقالات، مما هو في مستوى طموحات الرجل الفكرية والعلمية.

وقد فضل الأستاذ أحمد شحلان، أن ينجز كل هذه الأعمال وغيرها في صمت وخفاء. ولعمري، إنها صفة العالم الكبير المتواضع.

إن المحتفى به رجل نهل من علوم الظاهر والباطن ما صقل به موهبته في التمحيص والتحليل، فلا تراه إلا منشغلا بمسألة لغوية أو فقهية أو دلالية، يبحث عن أوجه تحويل المعنى أو تأويل اللفظ أو ترجمة عبارة من لغة التوراة إلى لغة الضاد. ولا تراه إلا ناظراً بعين الأكاديمي الراسخ، القائم على أمر البحث والاستقصاء، لأنواع العلاقة بين الفكر العربي والفكر الآخر أيا كان نوعه.

إن أحمد شحلان، عنوان العالم المتواضع المتخلق، الذي لا تراه في يومه أو أمسه إلا مهموماً بالبحث ومتهيئاً له، في زوايا الدرس والمحاضرات، أو في صومعة الكتابة والتأليف.

لقد ظل الأستاذ أحمد شحلان، يستقصي آفاق العربية ويبحث في

علائقها بالشرق عموما، وبالساميات في تنوعها وتعددها على وجه الخصوص، مستكشفاً في ذلك عوالم مجهول الفكر العربي الإسلامي، يسعفه في ذلك تمكنه من اللغتين العبرية والآرامية، وتمكنه المتبصر من اللغات المعاصرة، وتكوينه العميق في اللغة العربية وعلومها المختلفة. ولا ينطلق في معرفته وحديثه وأبحاثه في هذه اللغات من رؤية ضيقة واستشراقية سلبية، من مثل تلك التي تحاول تكريس واقع فكري بعد فرض واقع سياسي على الساحتين العربية والإسلامية، بل همه هم خبير عارف عالم بخبايا الحروف وأسرار الكلمات، يسعى من وراء ذلك، إلى إحداث قطيعة معرفية مع ما خلفته بعض كتابات الاستشراق السلبية التشويشية قديمها وحديثها.

ولذلك لم يَجِد الأستاذ شحلان، وهو يشق طريقاً أكاديمياً صعبا، ويذلل عقبات البحث فيه، لا له وحسب، بل أمام مرافقيه في مسيرة هذا الدرب المعرفي، عن غاية مثلى، وهدف نبيل وسام: خدمة اللغة العربية بالأساس، والمنافحة عن الثقافة العربية الإسلامية، والكشف عن دورهما الخلاق والفعال في بناء صرح الحضارات الإنسانية، وقدرتهما على محاورة الثقافات والأديان. وهذا ما يجب أن تعيه الدوائر الساهرة على منظومتنا التربوية الجامعية، من خلال إعادة الاعتبار إلى اللغات الشرقية داخل هذه المنظومة الجامعية، والنظر إليها كرافد من روافد الفكر والنبوغ المغربي، ولعلها إذا فعلت ذلك، تكون قد اعترفت بجهود هذا الباحث الصامت، وأسهمت في تطوير نوع من المعرفة أحيى أمرَه في مغرب الحضارات والثقافات.

ويكفي الأستاذ أحمد شحلان فخراً واعتزازاً، أنه كون جيلا من الباحثين في مجال الدراسات الشرقية في مختلف الجامعات المغربة، كما يكفيه فخراً واعتزازاً، أنه أسس مدرسة مغربية في الدراسات الشرقية، شاء لها أن تضطلع، وفق مبادئ العلم والموضوعية، بالمضي قدماً في ترسيخ الدرس الشرقي في الجامعة المغربية، باعتباره درساً يستجيب لشرطين:

- التمكن من اللغات الشرقية وحضارتها وآدابها.

- تسخير هذا التمكن، بكل قوة، لخدمة الثقافة المغربية من جهة، والثقافة العربية الإسلامية من جهة أخرى. وهذا أمر يمكِّن المغرب والجامعة المغربية، من أن تفتخر بهذه المدرسة. وما الأعمال التي قدمتها الجمعية المغربية للدراسات لشرقية، ممثلة في أساتذة الجامعة المغربية من الشمال إلى الجنوب، وهي منشورة، إلا خير دليل على ما نقوله.

يلزمنا، ونحن نحتفي بهذا المغربي المهموم بالمعرفة، الأستاذ أحمد شحلان، الإقرار مسبقاً باستحالة الإحاطة في سطور بأعماله وبفكره، وبالإنسان والعالم فيه. فأنَّى لازمتَه وحسبت أنك أحطت بضفاف شخصيته الممتدة، وظننت أنك وقفت على حدود أفكاره الحية وأخلاقه الرفيعة، فإنك قد تفاجأ بقصور يظل يلاحقك لتحقيق مرادك ومبتغاك، وستعلم أن للرجل وجوهاً من الصفاء الروحي، ووجوهاً من الهدوء، ومتراميات من الود، تظل تتجدد كلما طالعك بلقائه، وتتجدد كلما سنحت الفرصة بالتحدث معه، وتتنوع عند كل جلسة علم وفي كل جلسة ترويح عن النفس.

ومن غير اللائق أن يحتكر الحديث عن الأستاذ شحلان، مجموعةُ أصوات دون أخرى، ففي كل الجامعات المغربية، رجال ونساء كثُرٌ، يبتغون تقديم شهادة محبة وتقدير ووفاء في حقه، وهو الرجل الذي لم تُثْنِه المسافات بين هذه الجامعات المغربية، عن تقديم دروسه في اللغة العبرية والفكر اليهودي، والسهر على تكوين طلبته، وهو الذي لم تحل حدود الجغرافيا ومشاق الرحلة غير المرفهة، بينه وبين مريديه، فقد كان درسه ممتداً بين أگادير ووجدة، مروراً بمراكش والرباط ومكناس وفاس، على الرغم من عدم توفير الرفاه لأستاذ يتنقل بين المدن، ويظل يلقي الدرس من صباحه إلى مسائه. ولا أنسى حضوري في مدرجات كلية آداب وجدة، وأنا طالب عنده، عندما كان

ينهي نهارات دروسه بوَهَنٍ في صوته، ولم ينزعج لذلك أبداً. بل شهد له بهذه الأستاذية، المسئولون عن قسم اللغة العبرية وآدابها، في المدرسة الوطنية للغات والحضارات الشرقية في باريس، عندما أسلموا له قيادنا ونحن طلبة عندهم، وأفسحوا له المجال ليدرسنا ويأطرنا.

فالأستاذ أحمد شحلان، لكل هذه الجهود، أهل لهذا التكريم، أهل للتكريم في شخصه وفي عطائه العلمي والمعرفي، أهل لتكريم جهوده في حق الدرس الشرقي. أهل للتكريم لماضيه البعيد والقريب ولحاضره الراهن والزاهر بهذه العطاءات العلمية. وأهل للتكريم بالخصوص، للترفع عن مغريات كان بإمكانها أن تطوح بمن امتشق مثل حسام ثقافته، نظراً لأسبقيته في ثقافة محفوفة بمخاطر السياسة، وفيها ما يغري للحصول على المال أو الجاه. غير أن مبادئه وأخلاقه والتزامه بقضايا أمته المقدسة، كانت عنده هي الأسمى. ولعلنا نقدر فيه هذه الخصلة بالأولى والأحرى. لأنها مبادئ نبيلة صار عليها ولقنها في تؤدة وصبر، لنا نحن طلبته ولأجيال من الطلاب المغاربة والأجانب، الذين نهلوا من علمه، وتكونوا على يديه.

ونبتغي أيضاً بسط منبر شهادات ضافية في حق الأستاذ والمربي والأخ والصديق، من قبل أصدقاء له وطلبة أحبوه، شهادات يعترف الجميع من خلالها للأستاذ الباحث والإنسان، القدوة والنموذج، بالتقدير والاحترام.

أطال الله في عمره ومزيداً من العطاء.

القيم الإبراهيمية بين سفر التكوين ومصحف القرآن

دراسة في "الشخصية القاعدية" للنبي إبراهيم في اليهودية والإسلام

عبد المجيد الصغيّر
كلية الآداب - الرباط

تمهيد

قبل تفصيل عناصر هذا البحث لا بد من التنبيه إلى بعض الممهدات الأساس المتعلقة بجوهر هذا الموضوع ذي العلاقة المزدوجة بالدراسات الشرقية ومقارنة الأديان وبتحولات واقعنا السياسي المعاصر في نفس الآن؛ ومن ثم فموضوعنا المقترح هذا ليس بحثا نظريا خالصا ولا هو محض مقاربة فكرية أو مقارنة فلسفية أو دينية... وإنما هو في عمقه محاولات نقدية سياسية تطمح أن تفسر واقعا سياسيا أليما يتسم بمنتهى أوصاف الشطط والتسيّب والظلم الذي ابتلي به عصرنا، والمتمثل في استعمار أرض فلسطين من طرف غزاة برابرة ما لبثوا أن أقاموا عليها، قبل انسحابهم منها، كيانا صهيونيا سموه "إسرائيل"؛ أقاموه على أنقاض شعب كامل، ثم أضفوا "الشرعية الأخلاقية والقانونية" على ذلك الكيان وأرادوا منا ومن العالم أجمع أن نزكي هذه الشرعية وأن نتبادل "الاعتراف" بها ! مع أن "الاعتراف بالآخر" ليس مجرد إجراء قانوني أو سياسي، ولكنه قبل ذلك موقف أخلاقي وفلسفي، بل وموقف "وجودي" بامتياز، لا قيام له إلا على أساس ما يؤمن به الإنسان من قيم إنسانية كلية، تنعدم بالمرة من ذلك الكيان....

هذا، وإذا كانت مواقف ذلك الكيان، منذ نشأته إلى الآن، وخاصة أثناء "حرب غزة" الأخيرة، قد أبانت عن الوجه الحقيقي لذلك الجسم

المزروع في فلسطين بقوة الحديد والنار وبمباركة الاستعمار القديم، فقد بات مطلوبا من رجل الفكر التماس تفسير وتعليل تلك المواقف اليهودية الهمجية بالحفر أكثر داخل الأصول الثقافية، التي يتغذى منها الفكر اليهودي المعاصر عامة والفكر الصهيوني منه بالتحديد، خصوصا بعد الإصرار الذي أبداه ذلك الكيان "الإسرائيلي" مؤخرا وباركته أصوات الاستعمار القديم، إصرار أن يكون هذا الكيان كيانا "يهوديا" خالصا، بكل ما يحمله هذا المصطلح من مضامين دينية وثقافية وما يكرسه خاصة من "قيم" تبدو مبثوثة قي مختلف الأدب الصهيوني وفي الأدب التوراتي عامة ابتداء من "سفر التكوين" المؤسس في اعتقادنا "للشخصية القاعدية" اليهودية؛ تلك الشخصية التي أُلبست للنبي إبراهيم ثم سرت منه إلى أبنائه المباشرين وإلى أحفاده القريبين، قبل أن تنتقل هي بعينها إلى "الشخصية اليهودية" كما يريد الفكر الصهيوني المعاصر أن يضفيها على كل مولود من يهودية ويحمل مشروع "العودة إلى أرض الميعاد".

من ثم وجب في رأينا العمل على فهم أفضل للتصرفات اليهودية الصهيونية المعاصرة بوضع اليد على تلك "الأصول الفكرية" التي ينهال منها أصحاب هذه التصرفات؛ وليكن التشديد اليوم منصبا على إبراز أهم "القيم" التي يتم الإشادة بها في نصوص تلك الأصول. وحيث أن شخصية أَبْرَام (ثم إبراهيم) تحتل الصدارة في اللبنة التوراتية الأولى، وهي نص سفر التكوين، وحيث أن القيم التوراتية بدت واضحة في كل موافق هذه الشخصية، فمن الأفضل أن نتجه مباشرة إلى تحليل مضامين قيم هذه "الشخصية القاعدية" في الفكر التوراتي وتبين درجة استمرار هذه القيم في الفكر اليهودي والصهيوني إلى يومنا هذا.

واعترافا منا بفائدة المنهج المقارن في تقييم الأفكار والنظريات والمذاهب والأديان، فإننا سنعمد إلى مقارنة شخصية إبراهيم التوراتية

بشخصية إبراهيم القرآن، كي نتبين، من وجهة نظر فلسفية ونقدية، مدى التطابق أو التشابه أو التعارض بين قيم الشخصيتين.

مقدمة

قبل رصد تجليات القيم الإبراهيمية التي سنعمل على إبرازها طيلة بحثنا هذا، نود التنبيه إلى مسألتين منهجيتين:

أ- مفاد المسألة الأولى أننا سوف نلتزم بالوقوف على نموذجية صورة شخصية إبراهيم كما تمثلت في أول نص توراتي وفى أول نص إسلامي، ونقصد بذلك سفر التكوين ومصحف القرآن؛ غاضين الطرف عن تلك "الأخبار" الأخرى المتعلقة بنفس الشخصية والتي سجلتها "المَشْنَا" و"الجِمَارا" اليهودية من التلمود لما يحول نصوص التلمود "جملة من شكوك بخصوص تعدد مصادره وحول طبيعته كنص ظل "نصا مفتوحا" للتفسير وللتنقيح والزيادة والتطعيم من ثقافات ومصادر أخرى، ربما كانت من بينها المصادر الإسلامية ذاتها.[1]

---

[1] إن ما يجعل احتمال تسرب الرواية القرآنية حول طفولة إبراهيم وفتوته إلى "المشنا" إقرار الباحثين بأن هذا النص التلمودى ظل نصًا مفتوحا، يضاف إليه من الحكايات والتفاسير والتعاليق إلى ما بعد ظهور الإسلام ... وهناك قرائن دالة على إمكانية تسرب التراث الإسلامي إلى تلك النصوص اليهودية الشفوية: فعلاوة على التأثير المبكر والواضح لعلم الكلام على بعض التيارات الدينية، اليهودية داخل المجتمع الإسلامي، وعلاوة على التماهي الذي صار بين التصوف القبالى اليهودي وتصوف محيى الدين ابن عربي خاصة... فان الوقوف على المسلك الذي سلكه المترجم العبري لنص ميزان العمل للغزالي دال بذاته على مبلغ الجهد الذي بذله المترجم اليهودي حتى يحوّل نص ميزان العمل من نص إسلامي أصيل إلى نصّ يهودي خالص! لكثرة ما شحنه من نماذج ونصوص واستشهادات توراتية ويهودية عوّض بها النماذج والنصوص الإسلامية .أنظر بهذا الصدد: "أحمد شحلان، كتاب ميزان العمل لأبى حامد الغزالي، الترجمة العبرية، الميزان بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد اليهودية"، ضمن التراث العبرى اليهودي في الغرب الإسلامي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية دار أبي رقراق: ط 1، 2006. ص187-206. ونفس الإشكال ينطبق على كتاب: الهداية إلى فرائض القلوب =

كما أننا بالمقابل سنغضّ الطرف عن "أخبار" إبراهيم الواردة في متون الأحاديث النبوية في الإسلام، لما شابه هذه الأخبار، هي الأخرى، من شكوك حول مقدار ما اخترقتها من "إسرائيليات" اعتُبرت في الأغلب دخيلة ومناقضة لجوهر الإسلام وروح رسالته... لذلك وجب منهجيا، لتقديم صورة خالصة عن النموذج التوراتي والنموذج القرآني لشخصية إبراهيم ولقيمها الكبرى، أن نشدد على ضرورة الاقتصار على سفر التكوين ومصحف القرآن كنصين مؤسسين لصورة إبراهيم ولقيمه في الثقافتين اليهودية والإسلامية؛ خاصة ونحن نعلم أن نص سفر التكوين يعتبر النص المؤسس والأصل الأول المسجل لحياة إبراهيم في التراث التوراتي، كما أنه من جهة أخرى يعتبر أصلاً مكتوبا ونصا مكتملا أو مغلقا لم تختلط به، منذ أن دون أو أعيد تدوينه، الشروحات والتعاليق كما حصل بالنسبة للتلمود بأجزائه المعروفة...

هذا علاوة على ملاحظة أساسية وهي استحالة أن يكون مصدر سيرة إبراهيم في سفر التكوين وفي "المشنا" واحدا، نظرا للتناقض الكبير بين السيرتين؛ إن الانسجام واضح بين الرواية القرآنية لسيرة إبراهيم وبين

والتنبيه على لوازم الضمائر، للربّى بحيى بن باقودا السرقسطي الذي أصبح بمثابة "توراة الزهاد اليهود" كما يقول محقق الكتاب أحمد شحلان مع أن الكتاب، صياغة ومضمونا، إسلامي المصدر ! انظر مقدمة المحقق، الرباط دار أبي رقراق، ط 1. 2010. ص7 -16. والمثال الآخر الدّال على تعود الفكر اليهودي التوراتي على الانتحال والاستمداد من ثقافات ومصادر مختلفة ثم نسبه ذلك إلى الفكر اليهودي الخالص، يقدمه لنا الكتاب الهام المعروف بسفر هَزُّهَر؛ فهذا الكتاب القبّالى الخطير الأثر في الفكر اليهودي إلى وقت قريب قد نسب عمدا طيلة قرون إلى الرّبّى شمعون بَارْيُوحَاى في القرن الثاني للميلاد، في حين أن مؤلفه الحقيقي الذي قام نفسه بهذا الانتساب المنحول هو موسى الليونى القشتالى المولد والمتوفى سنة 1305م بعد ما ملأ كتابه هذا نصوصا توراتية وتلمودية غطّى بها مصادره الإسلامية الحقيقية في التصوف الإسلامي، خاصة منها تصوف محيى الدين بن عربي. أنظر الدراسة الهامة لعبد الرحيم حيمد، التصوف اليهودي والتصوف الإسلامي: دراسة مقارنة لنظريات الوجود والمعرفة في فكر موسى اللّيوني ومحيى الدين بن عربي، أطروحة دولة تحت إشراف د. أحمد شحلان، كلية الآداب بأكادير، سنة 2000-2001، ج 1 ص 173-190).

سائر المتن القرآني من حيث صورة شخصية النبي إبراهيم وقيمها ومن حيث باقي القيم القرآنية في حين ألاّ مناسبة مطلقا بين ما ورد عن سيرة إبراهيم في سفر التكوين وما سجلته "المشنا" عنها؛ فعلاوة على خلوّ سفر التكوين من أي حديث عن طفولة وفتوة إبراهيم وعن حقيقة "رسالته" الدينية وعن جهاده في سبيل نشرها بين الناس، فإن القيم الإبراهيمية في سفر التكوين تقف على النقيض تماما من قيمه في رواية "المشنا" من التلمود. بل إن الاختلاف لكبير ما بين رواية التكوين ورواية "المشنا" بخصوص الآباء إسحاق ويعقوب ويوسف كذلك، خاصة حينما تتعمد "المشنا" أن تخفف من الطابع اللاّأخلاقي الذي تكرّسه سيرة هؤلاء الآباء بحسب رواية التكوين !

وبالتالي فان النقد الداخلي لرواية "المشنا" عن إبراهيم "الفتى" يوضح بما لا يقبل الشك أننا أمام رواية تتعارض تماما مع رواية سفر التكوين، وبالتالي وجب التماس مصدر آخر مناقض لما في هذا السفر؛ وليس ذلك المصدر غير القرآن، نظرا لتطابق ما في رواية "المشنا" مع ما في القرآن وخاصة لما أجمع عليه الباحثون في تاريخ "الكتاب المقدس" من تدخل الحاخامات في نص "المشنا" بالزيادة أحيانا وبالحذف أحيانا أخرى. ولا يجب أن ننسى هنا أن مفهوم "المشنا" ذاته ينتهي إلى معنى التنقيح والمراجعة، مثلما أن معنى "الجمارا" ينتهي إلى معنى التتميم والإضافة [1]... كما أن متن التلمود جملة "لم يبلغ شكله النهائي إلا حتى عام 700م... [بينما] استمرت الإضافات والتعليقات حتى القرن الثامن عشر"[2].

[1] قارن إيبش، التلمود كتاب اليهود المقدس، دمشق دار قتيبة، ط 1، 2006، ص. 29، تقديم سهيل زكار.
[2] نفس المرجع، ص 33-34.

ب ﷺ أما المسألة الثانية التي نودّ التنبيه عليها في هذه المقدمة فمفادها أننا سنغض الطرف أيضا عن تلك التمايزات الكبرى بين طبيعة مجمل الخطاب التوراتي التكويني ومجمل الخطاب القرآني: فإذا كان الخطاب القرآني يشدّد دائما على وجوب استخلاص "العبر" من الأحداث والقصص الموظَّف ومن مختلف القضايا العقائدية والأخلاقية المطروحة ويركِّز، بالتالي، على القيم الكبرى والكليات والمقاصد والمبادئ العامة من خلال مختلف النماذج البشرية ويتجاوز، بشكل مقصود، الجزئيات والأوصاف العارضة التي لا تفيد في استخلاص العبر وتحقيق المقاصد والأهداف... فإن النص التوراتي التكويني، بخلاف ذلك، نص "حكواتي" بامتياز، مهموم بتأثيث فضائه الجغرافي وتحديد مجاله البشري؛ بحيث تشعر وكأنك أمام مرشد سياحي يحدّد لك المسالك والممالك، أو مدقق لغوي يعلل لك أسباب التسميات والألقاب الجغرافية والبشرية، أو عالم أنساب وفراسة مهموم بوضع جِينْيَالوجيا الأجيال ومقدار الأعمال وتوزيع المهن على الأقوام[1] فضلا عن تحديد مضارب القوم وحقوق النجعة ومسالك التنقل... مما يجعل الفكر القبلي يُرخى بظلاله على العديد من مواضيع سفر التكوين؛ فضلا عن وقوفه عند جزئيات لا قيمة لها من حيث الدلالة الدينية أو المقاصد الأخلاقية، كما هو الشأن في ذلك الهوس بتحديد عدد أذرع طول وعرض وارتفاع سفينة نوح مثلا وتعيين بابها ومساكنها السفلية والمتوسطة والعلوية ! (تكوين: 62/ 15-16) وغير ذلك من الجزئيات التي يضيع معها المعنى الأخلاقي والقيمة الإنسانية الممكن

[1] وحسب دعوى أصحاب الترجمة الحديثة لسفر التكوين «وأفرد موسى، بوحى إلهى، صفحات من هذا السفر وصف فيها بداية التاريخ البشرى ونشوء الفنون والحرف وظهور اللهجات واللغات ومواطن الأمم الأصلية...»! الكتاب المقدس، ARABIC BIBLE(R) NAV Copyright, 1988 IBS ; ص 3.

استخلاصها من القصة... ذلك فارق واضح كبير بين سفر التكوين ومصحف القرآن يلاحظه كل قارئ لهما؛ وهذا مشكل نكتفي بالتنبيه عليه ولسنا بصدد تفصيل القول فيه[1].

I- في البدء كان "الابن الثاني": التوراة والتأويل الإديولوجي

1- قبل وقوفنا على القيم الإبراهيمية في سفر التكوين ربما وجبت الإشارة إلى أن أول قيمة تطالعنا في هذا السفر ويقف عندها مدونه مشددا عليها ومنبها، إنما هي بالتحديد قيمة الذهب المشار إليه في الصفحات الأولى من هذا السفر ككنز مدفون ومعدن نفيس يجب استخراجه؛ ذلك أن نهر فيشون هو« المحيط بجميع أرض الحُويلة حيث الذهب؛ وذهب ذلك الأرض جيّد، هناك المُقْل وحجر الجزع »! (تكون: 2/12-13). إن هذا المفتتح الذي فتتح به موضوع القيم في سفر التكوين لن يكون أمرا عارضا، بل إنه سيكيّف نظرة مدونه إلى مجمل القيم الأخلاقية، التي سوف يتم نسبتها إلى إبراهيم وإلى ذريته من بعده...

2- من جهة أخرى، هناك ظاهرة ملفتة للنظر في هذا السفر التأسيسي من أسفار "الكتاب المقدس"، إنه نصٌّ جِينْيَالوجى وتأويلي بامتياز، لا يُخفى كاتبه طموحاته الإديولوجية، وفي ضوئها يقوم بإعادة قراءة الماضي وتفسيره تفسيراً يضفى "المشروعية" على تلك الطموحات؛ ذلك أن "التبرير الإديولوجي" لتلك الطموحات يقتضي إعادة تفسير بدء الخليفة وتأويل الماضي خدمة للهدف الحاضر والمستقبل. فالهدف الحاضر واضح، إنه شرعية الاستيلاء على أراضي الغير وتخصيص الوعد بتحقيق ذلك مستقبلا "بقبيلة" واحدة، دون باقي البشر، بل بفخذٍ واحد من تلك

[1] قارن التصوير الفني في: القرآن، لسيّد قطب، القاهرة: دار الشروق، ط 19، 2007.

القبيلة هو الذي تفرع عن إسحاق، الابن الأصغر لإبراهيم، دون إسماعيل ابنه البكر... ذلك هو الهدف الإديولوجي الأكبر الذي صار يمثل في سفر التكوين قيمة القيم أو القيمة المطلقة المهيمنة والموجِّهه. وسوف نرى وشيكاً كيف أثرت هذه القيمة الموجّهة في صياغة كل التأويلات والتفسيرات وفي خلق باقى القيم التي يشيد بها الفكر التوراتي عامة انطلاقا من سفر التكوين خاصة.

3- لعل هم الأرض هذا هو الذي يفسر لنا انشغال كاتب هذا النص التوراتي برسم الحدود الجغرافية وتقديم المعالم الطبوغرافية لها وإبراز كنوزها الدفينة وأنهارها الجارية المحيطة (تكوين: 2/ 9-14؛ 10/ 19-31؛ 13/ 10-13) بل إن همّ الأرض هذا الذي يعلل تشديد سفر التكوين خاصة وباقي أسفار التوراة على الواقع الجِينْيَالوجى للعبرانيين؛ ذلك أن همّ الاستيلاء على أراضي الآخرين يفترض حتما إقصاء هؤلاء الآخرين وحرمانهم من حق الامتلاك ويوجب بالتالي الاعتناء بالجِينْيَالوجيا القبلية وبتحديد النسب، وهو أمر أنسب ما يكون للروح القبلية الضيقة.

إن تحديد الأنساب كعلامة للتميز الدائم وتعيين حدود مضارب القوم ومواطن النجعة، والانتقال كرسم للمجال المملوك؛ كل ذلك من شأنه أن يشكل وسائل ناجعة للإستيلاء على الأرض التي صارت في سفر التكوين موضوعا بارزا بل هما حاضرا سرعان ما ارتفع إلى مستوى "الشرعية" الأخلاقية ومصدرا "للشرعية".

4- بناء على ملاحظة هذا المعطى نعتقد جازمين أن المفتاح الذي يجعلنا نفهم نص سفر التكوين، من بدايته إلى نهايته، ويلج بنا إلى القيم التوراتية من بابها الواسع، إنما يكمن في الانتباه إلى ذلك البعد الإديولوجى القابع وراء ذلك النشاط التأويلي المكثف الذي يبديه مدون سفر التكوين لمجمل تاريخ البشرية قبله؛ بمعنى أن تأويل ذلك التاريخ يجب أن يكون

بحيث يضفي معنى وشرعية على الهدف الاديولوجي المراد تحقيقه في الواقع الحاضر؛ هذا الواقع الذي يعرف انتكاسا اجتماعيا وتشرذما سياسيا وفكريا في جماعات الشتات اليهودي الإسرائيلي التي تفرغت جِينْيَالوجيا عن إسحاق، الابن الثاني للأب الأكبر إبراهيم. فالهدف المستعجل إذن هو رفع واقع هذا الشتات وتبرير "شرعية" تطهير الأرض من سكانها الأصليين وحصر ملكيتها في عقب إبراهيم من ابنه الثاني إسحاق، دون ابنه البكر إسماعيل، ومن تم سوف يصير مفهوم "الابن الثاني" مفهوما مركزيا في التأويل التوراتي لا يسعنا إلا أن نشدّد على وجوب الانتباه إليه "كقاعدة ثابتة" في التأويل التوراتي لمجمل تاريخ البشرية وتطورها.

لذا وقبل أن نقف على تلك القيم التي ينحلها سفر التكوين مباشر إلى شخصية إبراهيم لا بأس أن نتابع بعض تجليات ذلك التأويل التوراتي المشار إليه انطلاقا من تلك القيمة الكبرى التي نبهنا عليها، ألا وهي إيثار وتفضيل الابن الثاني على الابن الأول، باعتبارها من القيم التي تصلح لتفسير ماضي الإنسانية، مثلما تصلح لتفسير مستقبلها الموعود؛ مما يعنى أن الهدف الاديولوجي المستعجل والحاضر إذا كان يقضي بضرورة تفسير "الوعد" لإسحاق وحصره في عقبه، دون إسماعيل البكر، وجب بالتالي تأويل الماضي والمستقبل كذلك بناء على نفس القاعدة:

أ- وهكذا، وبحسب حكايات سفر التكوين، نجد أن بكر آدم، قايين، يناظر في الحقيقة إسماعيل في بكريته، فكان لابد أن يتشابها في صفة الطرد أو الحرمان؛ إن نموذج "المطرود" و"المحروم"، إنما جمعت أوصافه ونحلت في الأصل إلى إسماعيل، فصار بذلك نموذجا لغيره من الأبكار في الماضي وفي المستقبل كذلك؛ ذلك أن أخص أوصاف إسماعيل البكر أنه "ابن جارية" مصرية وليس ابن سيدة حرة أصيلة؛ وأن أمه الجارية هذه قد تنكرت لأفضال سيدتها سارة عليها وطمعت أن تحتل منزلتها، فاستحقت الذلة والخضوع،

فهامت على وجهها هاربة، قبل أن ينصحها ملاك الرب بالعودة إلى سيدتها والبقاء خاضعة لها (تكوين: 16/ 6-9). أما ابنها إسماعيل فلن يكون إلا "إنسانا وحشيا" يعيش في براري الصحراء ويعادى إخوانه ويعادونه (تكوين: 16/ 2؛ 25/ 18). وإذا كان إسماعيل هذا يستحق "بركة" إلهية ما، باعتباره ابنا لإبراهيم. فهذه البركة التي طلبها له والده واستجاب لها إلهه، فلن تتجاوز التعهد بتكثير نسل إسماعيل (تكوين : 17/ 20)، أما التفضيل الأكبر والميثاق الأعظم الذي رجاه إبراهيم لابنه البكر إسماعيل أيضا والذي كان إلى هذه اللحظة ابنه الوحيد فعلا، فقد أخبره الإله أنه لن يمنح ذلك التفضيل وذلك الميثاق إلا لابنه الثاني؛ رغم أن هذا الابن الثاني لمّا يولد ولم تحمل به أمه بعد، ولا عُرفت أحواله وأخلاقه ! ومع ذلك فقد تم اختياره مسبقا وتفضيله على أخيه الأكبر وتخصيصه بذلك الوعد، وعدد الاستيلاء على أراضى الغير وامتلاك خيرات الآخرين في أرض كنعان، ملكا أبديا (تكوين:15) ولم يكن أمر الربّ لأبرام وساراى بتغيير اسميهما إلى أبراهام وسارة إلا علامة على بداية تحقيق ذلك الوعد الأكبر وذلك التفضيل والإيثار الإلهي لإسحاق على أخيه إسماعيل "المتوحش المحارب" (تكوين:17)

وحيث أن إسماعيل البكر قد رشح ليكون "نموذجا" لكل مطرود محروم في الماضي والمستقبل، فقد وجب "تبرير" ذلك الطرد والحرمان بتأسيسه على محض رغبة "المرأة الحرة" سارة، التي ما أن رأت إسماعيل البكر "يمزح" مع أخيه إسحاق أو "يسخر" منه حتى أمرت الوالد إبراهيم بطرد بكره إسماعيل وقررت هي نفسها حرمانه الأبدي من الوعد الكبير قائلة له: "لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحاق" (تكوين:21/ 8) ورغم اعتراف مدون سفر التكوين بأن ما فاهت به سارة في حق إسماعيل وأمه هو كلام ساقط أخلاقيا قد استقبحه إبراهيم، إلا أن الربّ لم يسعه إلا أن يزكى موقف الحرة سارة ويأمر إبراهيم بتنفيذ وصيتها قائلا له: "في كل

ما تقول لك سارة اسمع لقولها، لأنه بإسحاق يدعى لك نسل" (تكوين:21/ 12). ولكنه نسل ليس كنسل إسماعيل البكر، إن إسماعيل موعود بتكثير النسل، أما الابن الثاني إسحاق، فعلاوة على النسل الكثير، هو موعود بالاستيلاء على أراضي الآخرين إلى الأبد. ومن ثم فبواسطته يتم الانتساب الحقيقي إلى إبراهيم، وليس بإسماعيل !

لم يسع إبراهيم، بعد هذا التدخل الإلهي المباشر منتصرا لموقف سارة، إلا أن يمتثل لأمرها، فبادر بطرد بكره إسماعيل مع أمه الجارية، بعد أن اكتفى بتزويدهما ببعض الخبز والماء ! ثم "صرفها" وابنها الصبي، و"تاهت" حتى استقر بها المقام في برية وصحراء فاران... وهو إجراء لن يتأخر إبراهيم في تنفيذه مرة أخرى وفي وقت متأخر مع أبناء له من بعض السرايا، وذلك عندما "ورّث إبراهيم إسحاق كلّ ما له. أما أبناؤه من سراريه فأعطاهم إبراهيم عطايا وصرفهم [كما صرف إسماعيل قبل] بعيدا عن إسحاق ابنه" (تكوين: 25/ 5-6). وبخصوص إسماعيل، وكي تكتمل مبررات الحرمان من الإرث و"أدلة" التشكيك في حق المشاركة في الوعد الأكبر، فان مدون سفر التكوين يضيف إلى أوصاف إسماعيل البكر، ابن الجارية، المتوحش، وصفا آخر يورده في معرض الغمز والقدح، وهو كون إسماعيل قد اتخذت له أمه زوجة من مصر؛ فزوجة إسماعيل إذن هي الأخرى ليست من طينة سارة وإبراهيم، بل هي من أرض من سيصيرون في المستقبل، أعداء اليهود، وهي الأخرى شبيهة بأم إسماعيل الجارية المصرية ! وبذلك انقطعت ذرية إبراهيم من جهة إسماعيل ولم تعد ذرية "يهودية" خالصة؛ خلافا للابن الثاني إسحاق الذي ولدته سارة والذي سوف يحرص هو الآخر ألا يزوج ابنه الثاني يعقوب إلا من بنات أخواله المقيمين بعيدا في سهل أرام، رافضا أن يتزوج ابنه من الكنعانيين الذين احتضنوه وآووه وتربى بينهم ! (تكوين: 28).

ب- هكذا يكون إسماعيل البكر، كما رسم أوصافه مدون سفر التكوين، نموذجا صالحًا ومفيدا لتفسير الماضي، مثلما هو نموذج مفيد لتأويل أحاث المستقبل، خاصة منها تلك الأحداث التي رسخت إلى الأبد، الوعد الأكبر لإبراهيم وحصرته مرة أخرى في الابن الثاني لإسحاق، يعقوب ! ونظن أنه من غير الممكن فهم سيرة وقيم ومبادئ يعقوب هذا، أو "إسرائيل"، في سفر التكوين دون استحضار "نموذجية إسماعيل البكر". وإذ نؤجل مؤقتا الحديث عن قيم يعقوب الأخلاقية، نبادر بالتأكيد على حضور نموذجية مفهوم "الابن الأكبر" إسماعيل في فهم سيرة ومنزلة يعقوب في المنظومة التوراتية جملة: فأم يعقوب، رِبْقة، كجدته سارة، كانت هي الأخرى عاقرا ثم جاءتها البشرى من الرب مباشرة بأنها قد حملت بتوأمين يتصارعان في الحال في أحشائها ! وينبئها، بناء على ما نسميه "بقاعدة إسماعيل، في تفضيل الابن الثاني على البكر، قائلا لها : "في بطنك أمتان، ومن أحشائك يفترق شعبان، شعب يقوى على شعب وكبير يستعبد لصغير" (تكوين: 25/ 23). لكن كيف يتم في مثل حالة التوأمين هذه التمييز بين الكبير والصغير حتى تطبق تلك "القاعدة" المشؤومة ؟ المخرج واضح لدى مدون هذا السفر، والقاعدة لابد أن تسرى على هذه الحالة أيضا ! فالذي ينزل من رحم أمه أولا يعتبر الأكبر والبكر، والذي يعقبه هو الأصغر ! وقد نزل الأول فسموه عيسو، ثم نزل الثاني وهو آخذ بعقب أخيه عيسو، فدعى لأجل ذلك يعقوب واعتبر هو الأصغر وقد حسمت القاعدة المذكورة لصالحه !!

وعليه فقد صار من الواجب مرة أخرى "تبرير" هذه الأفضلية ليعقوب وجمع "الشواهد" الدالة على استحقاقه الامتياز والتسلط والاستعباد لأخيه عيسو الذي نستطيع أن نتبين من الآن أن مصيره، وهو البكر، لن يكون إلا شبيها بل مطابقا لمصير إسماعيل بكر إبراهيم، النموذج الأمثل للابن المطرود والمحروم: إن أول شاهد دال على ذلك الإسقاط لسيرة عيسو على أوصاف

ونعوت النموذج الاسماعيلي، أن عيسو ﷺبكر يعقوب- قد ولع هو الآخر بالصيد والعيش طليقا في البراري ورغم أن أباه إسحاق قد أعجب به لأجل ذلك وأحبه، فان أمه رِبْقَة كانت تؤثر عليه أخاه يعقوب؛ وكما كانت لسارة الكلمة العليا النافذة على زوجها إبراهيم، حيث أمرته بطرد بكره إسماعيل وحرمانه من الإرث مع أخيه، فان رِبْقَة زوجة إسحاق التي تفضل ابنها الثاني سوف لن تعييها الحيلة لحمل زوجها على إقصاء بكره عيسو وإيثار ابنه الثاني عليه. ويبدو وكأن مدون سفر التكوين لم يقتنع بفعالية ذلك الموقف اللاأخلاقى الصادر من يعقوب حينما أرغم أخاه عيسو أن يتنازل له عن منزلته لدى أبيه وعن بِكْرِيَّتِه، لقاء خبز وطبق عدس اشتهاه عيسو منه... لذلك كان لابد من اختلاق حيلة أخرى تكرس أفضلية يعقوب وتحرم الابن البكر من بركة أبيه ومن "الميراث الأعظم" إلى الأبد. ذلك ما ستضطلع به أم يعقوب التي تحبه وتفضله، حيث ستلجأ إلى اصطناع حيلة أو أسلوب لاأخلاقى، سوف نقف عليه في باب رصد سريان القيم الإبراهيمية التوراتية في أبناء إبراهيم، وستنجح في تحويل بركة إسحاق، المتوجهة أصلا لعيسو البكر، إلى ابنه الثاني يعقوب دون علم ولا قصد منه ! وبهذه "الحيلة" أو المكيدة تضيع الفرصة على عيسو إلى الأبد وتتحقق نبوءة الرب بأن الابن الثاني هو من سيرث كل شيء ويستعبد نسل أخيه [1]! ولن تنفع عيسو بعد هذه

[1] يلاحظ أن مدون سفر التكوين ينسب دائما عيسو لأبيه، دون أمه، كما ينسب يعقوب لأمه دون أبيه ! وذلك يشير بلا شك إلى تكريس الأم لأفضلية يعقوب لديها. والغريب أنه بالرغم من هذه النبوءة باستعباد إسحاق لأخيه عيسو ولذريته، فان مدون سفر التكوين يفيض في وصف هلع يعقوب وخشيته من بطش وقوة أخيه عيسو واصطناعه مختلف أساليب التزلف والتقرب إليه مناديا إياه ب"سيدي" و"أنا عبدك يعقوب"، وهذا لا ينسجم مع تلك النبوءة بإذلال يعقوب لعيسو، التكوين: 32/ 3-21 . هذا وسوف تحاول "المشنا" التخفيف من الموقف اللاأخلاقي المشار إليه ليعقوب وأمه زاعمة أن عيسو قد تنازل لأخيه يعقوب طواعية عن ذلك الوعد الكبير الذي خص به إسحاق، وعد امتلاك الأرض من النيل إلى الفرات، وأن الأخوين قد كتبا عقدا وثقا به ذلك الوعد الالهى وقد "سجل" إلى الأبد في اسم يعقوب !

المكيدة من أمه توسلاته لأبيه بأن يباركه هو أيضا، ولن يجد منه سوى الاعتذار وأن أمر الوعد و"البركة" قد قضى ولا راد له ! وبرر له رفضه قائلا : "لقد مكر بى أخوك وسلب بركتك؛ فقال [عيسو:] ألم يدع اسمه يعقوب؟ ! لقد تعقبني مرتين: أخذ بكوريتي، وهاهو يسلبني الآن بركتي ! ثم قال: أما احتفظت لى ببركة ؟ فأجاب إسحاق: لقد جعلته سيدا عليك وصيرت جميع إخوته له خداما، وبالحنطة والخمر أمددته؛ فماذا أفعل لك الان يا ولدي؟! فقال عيسو: ألك بركة واحدة فقط يا أبي؟ باركني أنا أيضا يا أبي ! وأجهش عيسو بالبكاء بصوت عال. فأجابه أبوه: ها مسكنك يكون في أرض جدباء لا يهطل عليها ندى السماء، بسيفك تعيش ولأخيك تكون عبدا.." (تكون:27/ 35-40، بحسب الترجمة الحديثة للكتاب المقدس)

وحيث أن هذا هو الذي سار به القضاء الذي لا راد له، كان لابد أيضا من جمع "الشواهد" الأخرى الدالة على استحقاق عيسو البكر ذلك الحرمان والطرد؛ فهو قد أنذر بأنه سيعيش في أرض قاحلة جدباء شبيهة بصحراء إسماعيل، وبأنه سيتعاطى الصيد ويكسب من حسام سيفه كإسماعيل أيضا؛ وهو علاوة على ذلك قد خالف أباه وأمه وأعراف الأجداد واتخذ لنفسه زوجة من الكنعانيين، سكان فلسطين الواجب طردهم من أراضهم حسب الوعد القديم. وفي هذا هو أيضا شابه إسماعيل الذي اتخذت له أمه زوجة مصرية من الأغيار؛ بل إنه قد تمادى في الخروج عن ذلك العرف وتزوج مرة أخرى من بنت عمه إسماعيل نفسه، فكانت تلك علامة أخرى على التشابه بل والتطابق ما بين أحوال عيسو البكر ونموذج الأبكار إسماعيل المطرود ! (تكوين: 28/ 6-9).

هذا وعلى الرغم من المسحة الأخلاقية التي سيحاول كتاب "التلمود" إضفاءها على القصص التوراتي، ومن بينها قصة العلاقة بين ابني إسحاق، عيسو ويعقوب؛ فان مدوني التلمود لم يستطيعوا مع ذلك الإفلات من ذلك الهم الاديولوجي المتمثل في ضرورة تفضيل الابن الثاني

على الابن الأول؛ وإن يكن هذا التفضيل بحسب التلمود قد وقع باختيار وطواعية من عيسو نفسه ! لاقتسام ثروته المنقولة وأرض كنعان الموعودة وماحولها؛ وبعد وفاة إسحاق احتكم التوأمان عن رضى وطواعية إلى ابن عمهما إسماعيل نِبَايوت الذي أفتى لهما بالآتي: "ها هم الكنعانيون الآن مقيمون في البلاد بسلام وأمان، فهي في الوقت الحاضر ملك لهم؛ دع [يا عيسو] يعقوب يظن نفسه وارثها يوما، ولتأخذ أنت تركة أبيك [المنقولة] وثروته الشخصية. فاتبع عيسو هذه النصيحة؛ وإذ أخذ الممتلكات الشخصية أعطى ليعقوب حصته: أرض كنعان من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات... "[1]!!

ولذلك يحرص كتاب التلمود أن يسجلوا أنه بعد عقد هذه الاتفاقية بين الأخوين وتخليدها في اتفاقية مكتوبة موثقة !"رحل [عيسو] بكل مقتناه إلى أرض سعير فلم يرجع مطلقا إلى أرض كنعان التي غدت ميراثا أبديا لإسرائيل"![2]

ج- تلك هي القاعدة الإديولوجية التي تحكمت في تأويل مدون سفر التكوين للتاريخ البشرى، وتلك بعض تجلياتها في الماضي والمستقبل[3]. غير أن الاستثناء الوحيد من هذه القاعدة، والذي يتمثل في حام، الابن الثاني لنوح والذي استحق، مع كونه الأصغر، اللعنة من أبيه، إنما هو في

---

[1] إيبش، أحمد، التلمود، كتاب اليهود المقدس، دمشق: دار قتيبة، ط1، 2006، ص. 127، تقديم سهيل زكار.

[2] نفسه.

[3] لقد ظل هاجس مركزية الابن الثاني أو الأصغر، المخصوص بالامتياز عن الابن البكر، والموعود وحده بميراث الأرض، هاجسا حاضرا لدى مدون سفر التكوين إلى آخر حكاياته عن أحفاد يعقوب (إسرائيل) من ابنه يوسف؛ فعندما قرب يوسف ولديه منسّى البكر وأفرايم الصغير، جاعلا البكر عن يمين يعقوب والصغير عن يساره، حرص يعقوب أن يقلب الوضع "فمد يده اليمنى [وهي رمز للبركة والامتياز] ووضعها على رأس أفْرَايِم؛ وهو الصغير ويساره على رأس منسّى. وضع يده بفطنة [= بقصد] بأن منسى كان البكر" !'(تكوين: 48/ 13-14) فاستحق اليسار وليس اليمين!

الحقيقة شاهد على صدق تلك القاعدة المنوه بها ولا يلغى فائدتها في فهم بنية هذا السفر؛ بمعنى أننا مع حكاية مدون سفر التكوين لأبناء نوح إنما نلتقي مرة أخرى بتأويل يهيمن عليه البعد الاديولوجي الثابت في الفكر التوراتي، وهو الاستحواذ على أراضي الآخرين: ذلك أنه بالرغم من أن سفر التكوين لا يعين من أبناء نوح الثلاثة من هو البكر ومن الذي تلاه في الميلاد، إلا أن سياق الرواية يورد أسماءهم دائما بهذا الترتيب: سام وحام ويافث، وهو ما قد يفهم من ظاهره أن حام هو الابن الثاني، أو أنه ربما الابن الأصغر، كما وصف بذلك صراحة في الإصحاح التاسع (آية 24). غير أن سوء حظ هذا الابن الثاني أو الصغير أن الخائضين في شجرة أنساب البشرية اعتبروه الأب الأكبر للقبائل الساكنة أرض الشام وفلسطين! وحيث أن هذه هي الأرض الموعودة لنسل إبراهيم وإسحاق ويعقوب، دون غيرهم، فقد وجب أيضا اختلاق "حكاية" تجيز طرد تلك القبائل أو إخضاعها وتبرر قبل ذلك "حرمان" حام من بركة أبيه وإذلاله أمام أخويه. ترى ما سبب حرمان جد الفلسطينيين وما ذنبه الذي جناه؟ إن ذنب حام الوحيد أن نوح أباه سكر فتعرى، فاطّلع عليه ابنه حام دون قصد منه فشهد عورة أبيه الذي ما أن أفاق من سكره حتى صبّ جامّ غضبه على ابنه... !

غير أن البعد الاديولوجي لهذه الحكاية التوراتية المعروفة والذي يكرس في العمق همّ الأرض وطرد أصحابها الأصليين، إنما يبدو في صيغة ذلك الغضب أو تلك اللعنة"؛ إذ بالرغم من كون حام هذا له من الأبناء أربعة، وهم حسب ترتيبهم في سفر التكوين، كُوش ومِصْرايمُ وفُوطُ ثم كنعان؛ فان نوح قد خص بلعنته من بين أبناء حام الأربعة كنعان بالتحديد وقال:"ليكن كنعان ملعونا، وليكن عبد العبيد لإخوانه. ثم قال: تبارك الرب إله سام، وليكن كنعان عبدا لهم؛ ليفتح الله ليافَثَ فيسكن في مساكن

سام. وليكن كنعان عبدا لهم" (تكوين:9/ 25-28). ولاشك أن هذا التخصيص لكنعان بميراث اللعنة بواسطة أبيه ودون باقي إخوته، لا يفهم إلا باعتباره يكرس "موقفا إديولوجيا" من الكنعانيين سكان أرض الميعاد الحقيقيين، وذلك ما استوجب نسج حكاية حام مع أبيه [1]!

واضح إذن أن مضمون هذه الحكاية في الجوهر لا يلغى قاعدتنا المشار إليها بخصوص "مأساة الابن الأكبر" التي جعل إسماعيل بن إبراهيم نموذجها الأمثل، فالاستثناء في سيرة حام الصغير إنما جاء في الحقيقة شاهدا مزكيا مبلغ التأويل الاديولوجى الذي مارسه مدون سفر التكوين على تاريخ البشرية، خدمة لهدف واحد، وهو تحويل كل القيم الإنسانية لتبرير شرعية الاستيلاء على أراضى الآخرين ووجوب طردهم منها واختلاق مختلف المبررات لإقصاء المنافسين المحتملين علها؛ ولم يكن استثناء حام، وهو الصغير، من تلك القاعدة التأويلية إلا لكونه اعتبر، حقيقة أو تحكما، أبا لمن تقرر طردهم ووجب تحقيق الوعد بالأرض على حسابهم؛ فتقرر عندئذ خرق تلك القاعدة مؤقتا ولكن لتحقيق نفس الهدف الاديولوجي !

II- القيم الإبراهيمية في سفر التكوين:

1- نوح، فراغ قيمي !:

لقد كان منتظرا أن نقف على تجليات القيم الإنسانية في سفر التكوين مع أول نموذج افتتحت به سلسلة الدعوات النبوية " قبل عصر الآباء"،

[1] لابد أن نلاحظ أن "لعنة" حام سوف تسرى منه أيضا إلى حفيده الملك "نمرود" المتوحش والصياد الماهر عدو إبراهيم... !أنظر أيضا في التلمود اتهام حام بالسرقة: إيبش، أحمد، التلمود كتاب اليهود المقدس، مرجع سابق، ص 77. وقارن أيضا تفنيد ابن خلدون لأسطورة تعليل لون سواد البشرة في الجنس البشري وانتشار الرقيق بين السودان كلعنة من نوح ضد ابنه حام، معتبرا ذلك من خرافات القصاص ! ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط.3، 1967، ص 143-144.

ألا وهو نموذج نوح النبي. إلا أن القارئ يستغرب أن حضور نوح في سفر التكوين خال من أية قيمة دينية، عقدية أو أخلاقية، اللهم إلا من إشارة واحدة غامضة إلى كون نوح "وجد نعمة في عين الرب" (تكوين: 6/ 8) أو أنه كان "رجلا بارا كاملا في أجياله، وسار نوح مع الله" (تكوين: 6/ 9). هذا كل ما نجده في سفر التكوين عن دعوة و"رسالة" ومهمة نوح الممتدة حياته في الزمان. وإنها لصورة باهتة، عقائديا وأخلاقيا، عن هذا الذي افتتحت به الدعوات النبوية الإصلاحية في تاريخ البشرية. وإذا كان سفر التكوين يتحدث عن عهد أو ميثاق ما يقيمه الرب مع هذا المصلح الأول، فان ذلك الميثاق" خال من أية دلالة أو قيمة عقدية وأخلاقية؛ إذ مضمون هذا الميثاق لا يخرج عن كون الرب، بعد ما رأى شرور الإنسان في ازدياد "ندم" وحزن على خلقه لهذا الإنسان، فعزم على إفنائه. لكنه، بعد أن أغرق الأرض بالطوفان وأفنى العصاة والحيوان والنبات، عاد "فندم" على ما فعل بخلقه. لذلك تعهد لنوح وللبشرية ولجميع الأحياء أنه "لن يعود" لإغراق الناس والأحياء بالطوفان !؟ جاعلا من "قوس قزح" في كبد السماء علامة على استمراره في احترام ذلك الميثاق (تكوين: 9/ 8-17). وكما هو واضح، نحن أمام "ميثاق" خال ما أية دلالة أو قيمة إنسانية، خاصة وهو لا يتحدث عن أي التزام من قبل الإنسان عقائديا وأخلاقيا لضمان احترام ذلك الميثاق.

تلك هي الصورة الباهتة لنوح في التوراة، صورة فقيرة أخلاقيا، بل إن نهاية حكاية نوح في سفر التكوين صادمة للقيم الأخلاقية، حينما سكر وتعرى، وشاهد عورته ابنه حام، فدعى نوح عليه وعلى ابنه الصغير كنعان وذريته باللعنة الأبدية مما سبقت الإشارة إلى بعده الاديولوجي علاوة على معناه اللاأخلاقي ...

هذا وإن أبسط مقارنة بين "صورة نوح" في سفر التكوين وصورته في مصحف القرآن، تجعلك تدرك الفوارق الكبرى بين الصورتين، من

حيث الفقر أو الغنى في القيم العقدية والأخلاقية: فبخلاف سفر التكوين، تبدو صورة نوح في القرآن كنبي حامل "لرسالة" إصلاحية كبيرة قائمه على مبادئ عقدية وقيم أخلاقية، تواجهه في سبيل ذلك عقبات شتى من طرف مجتمعه؛ هذا المجتمع الذي غرق في مستنقع من عقائد الشرك والوثنيات وتسلط الهياكل، مع صلفٍ وتكبر صار معهما كبراء قوم نوح يستصغرون دعوته لمجرد أن أتباعه من فقراء الناس، داعين إياه إلى طردهم من مجلسه حتى يستجيبوا له ولا يصموا آذانهم عن سماع دعوته... وهي مواقف يتخذ منها نوح مناسبة لتذكير قومه أن الإيمان لا علاقة له بالجنس ولا بالجاه والمكانة، وأنه نفسه لا ينتظر جزاء ولا شكورا من وراء دعوته الإصلاحية... والناظر في قصة نوح في القرآن يلاحظ مواقف متعددة لدعوة ورسالة نوح تبرز مجموعة من القيم العقائدية والأخلاقية التي عمل نوح على ترسيخها بين قومه رغم كل المثبطات والعقبات، وهو ما لا نجد له ذكرا ولا به اعتناء في صورة نوح "التكوين".

هذا علاوة على أن مما يزيد في تبين اختلاف الصورتين اللتين للنبي نوح من حيث القيم والمبادئ ما بين التكوين والقرآن أن سفر التكوين وفي مجمل حكاياته، لا يكاد يميز، من حيث المصير، بين النبيّ وعشيرته أو قبيلته، فضلا عن آبائه وأبنائه؛ فإبراهيم المهاجر، كما سنرى "يهاجر" عند بداية دعوته بمجموع عائلته بمن فيهم والده؛ وإبراهيم وبحكم رابطة النسب "ورّث" نبوته ووعد الله له لابنه إسحاق ثم لباقي أحفاده الذين تناسلوا منه؛ ونوح قبل ذلك هو الآخر حينما نجا من الطوفان بسفينته نجا خاصة بمعية أبنائه الثلاثة، سام وحام ويافث... وهو ما يجعلنا ندرك أن القيم التي ينسبها سفر التكوين لهؤلاء الأنبياء قائمة على أساس من التوريث الجنسي والولاء القبلي، وليس تقديرا لتلك القيم في ذاتها. وهذا هو الأمر الذي ينهض مصحف القرآن للتنديد به ونسخه ومحوه من سيرة هؤلاء الأنبياء، ابتداء من نوح الذي يبين

القرآن أن من بين ما واجهه نوح في دعوته الإصلاحية معارضة ابن له لدعوته وكفره برسالته؛ وقد حاول نوح أثناء الطوفان وبدافع من عاطفة الأبوة أن يثني ابنه هذا عن عناده ويدعوه إلى النجاة معه في سفينته ويلتحق بكوكبة المؤمنين... ولكن الابن أبى هذا العرض من والده وظن أنه ناج من الغرق بصعوده إلى جبل يأوي إليه: " قال سآوى إلى جبل يعصمني من الماء، قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم، وحال بينهما الموج فكان من المغرقين" ! (قرآن: هود/ 42-43). لكنه، وبعد أن قُضي الأمر، لم يستطع نوح أن يخفي جزعه الفطري على ابنه، وكأنه طمع في إيجاد "مخرج" ينجي به ابنه من الهلاك رغم مواقفه المعارضة لرسالة نوح: "و نادى نوح ربه قال: ربي إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين" (قرآن: هود/ 45). وهنا يأتيه الجواب الإلهي والدرس القيمى الكبير. مؤنبا نوح على هذه الغفلة الطارئة لديه عن وجوب التمييز بين الولاء للقيم والمبادئ والولاء للجنس وللعائلة وللقبيلة وللعواطف ! "قال يا نوح إنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح، فلا تسألني ما ليس لك به علم، إني أعظك أن تكون من الجاهلين" ! (قرآن: هود/ 46). إنها عظة سرعان ما استوعبها نوح النبي وأدرك بعدها القيمى الأخلاقى وبذلك تكون سيرة نوح، بحسب قصته في القرآن، درسا في القيم التي يجب أن تتأسس على مبادئ إنسانية كلية تستحق وحدها الاعتبار، وتصير هي أساس الرابطة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وليس مجرد الانتماء الجنسي العائلي أو القبلي[1]. تلك صورة من قيم نوح الحاضرة في مصحف القرآن والغائبة بالمرة في سفر التكوين. فماذا الآن

---

[1] لاحظ هذا الحرص القرآني الدائم على التمييز بين الإخلاص للمبادئ والقيم الأخلاقية والإخلاص للأعراف أو القبيلة أو العائلة؛ نموذج ذلك تقييمه لموافق كل من زوجة لوط وزوجة نوح كذلك:"ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط، كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتا هما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين" (قرآن: التحريم 101)

عن "الشخصية القاعدية" والنموذج الأمثل في التوراة، أب الآباء إبراهيم؟

2- إبراهيم مهاجر "إلى دنيا يصيبها"

لنلاحظ أولا أنه بالرغم من مركزية إبراهيم في سفر التكوين كشخصية قاعدية وكأب الآباء وكنموذج يُحتدى، فإن هذا السفر يضرب صفحا عن طفولة وشباب وفتوة إبراهيم [1] ويكتفي بالإشارة الخاطفة إلى والده "تارح" وإلى زوجته العاقر سارايُ وابن أخيه لوط، ثم يشرع دون مقدمات في تسجيل الحادث الأكبر الذي وسم حياة إبراهيم في تاريخ الأديان الكتابية كلها، ألا وهو حادث "الهجرة"؛ هذه الهجرة التي لا يمكن في رأينا تقييم شخصية إبراهيم في التاريخ إلا من خلالها وعبر الوقوف على دلالتها ومقاصدها الفكرية والعملية، باعتبارها، من حيث المبدأ، تجربة روحية ودينية عميقة انعكست دلالتها على تاريخ الأديان الكتابية... فكيف قدم إذن سفر التكوين تجربة الهجرة هذه التي عانقتها شخصية إبراهيم؟ ما سبب هجرته؟ ولأي هدف هاجر؟

بداية ليس هناك ما يدل على أن الهجرة كانت مبادرة شخصية أو مشروعا وقرارا "وجوديا" اتخذه إبراهيم، وإنما هي في الأصل "هجرة جماعية"، إذ المفهوم من كلام مدون سفر التكوين أنه ينسب المبادرة إلى "تارح" والد إبراهيم؛ فقد "أخذ تارح أبرام [أبراهام] ابنه ولوطا بن هاران ابن ابنه وساراى كنته امرأة أبرام ابنه، فخرجوا معا من أور الكلدانيين إلى

---

[1] سبقت الإشارة إلى الشكوك التي تحيط بنص "المشنا" والتلمود عامة، حيث ورد الحديث عن طفولة إبراهيم وفتوته، وهو نص متأخر زمنا عن النص التأسيسي، سفر التكوين، وظل كنص مفتوح قابل للزيادة في صلبه وعلى حواشيه. لذا وجب اتخاذ سفر التكوين المصدر الأساس لحياة إبراهيم في الفكر التوراتي دون الإضافات الأخرى ذات المصادر الطارئة...

أرض كنعان" (تكوين:31/11). ولكنهم أقاموا سنين عددا في حرّان قبل أن يواصلوا المسير إلى كنعان. لكن لماذا هاجر والد إبراهيم بلدته أور الكلدانيين مع أفراد عائلته قاصدا أرض كنعان؟ لا جواب واضح يقدمه لنا هذا السفر وإن كان يفهم من سياق تتبعه لمختلف مراحل هجرة إبراهيم إلى أن بلغ مصر أن المجاعة التي ضربت المنطقة كانت العامل الأساس لتلك الهجرة وأن البحث عن أراضي جديدة للرعي كان الهدف الوحيد المعلن لهذه العائلة. ومن ثم نلاحظ أن هذين العاملين الماديين، المجاعة وامتلاك الأرض، سيرخيان بظلالهما على كل تحركات إبراهيم وتنقلاته: فعلاوة على كون معنى الهجرة في حياة إبراهيم التكويني خال من أية قيمة أخلاقية أو دلالة روحية، فإن الربّ- ودون مبرر معقول ولا سابق تمهيد وإعداد- يبادر إلى إعلان وعده الأكبر لإبراهيم، وعد بتكثير النسل وتوسيع ملكية الأرض والثروة والوقوف بصفه ضد كل أعدائه "وقال الرب لأبرام: اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك. فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم اسمك وتكون بركة. وأبارك مباركيك ولا عنك ألعنه"(تكوين:12/ 1-4). لكن ثمة أسئلة بخصوص هذا الوعد الكبير تظل دون جواب: لماذا تعيين إبراهيم دون غيره بهذا الحب أو بهذه الخلة وهذا الاختيار؟ بماذا تميز إبراهيم عن باقي معاصريه من قبيلته ومن الجماعات التي كان يعيش بينها؟ ما صفة "نبوته" إن كان نبيا؟ هل هو نبي أم مجرد زعيم قبيلة أورب أسرة تطلب النجعة وتكثير الثروة؟ ليس هناك جواب عن هذه الأسئلة الضرورية، إلا أنه يظل واضحا من خلال كل مراحل سيرة إبراهيم في سفر التكوين، أن إبراهيم كان مجدا وحريصا على توسيع تلك الثروة التي وعد بها حتى أثناء تلك المحطة الأولى القصيرة، ربما التي قضاها مع أفراد أسرته في حّران، حيث كانت تلك الفترة كافية ليجمع إبراهيم ثروة واسعة من الأثاث والعبيد قبل أن يصل إلى

أرض مسكونة معروفة بخيراتها وبلبنها وعسلها وبسكانها الأصليين من الكنعانيين، ليظهر له الرب قائلا له:"لنسلك أعطى هذه الأرض" (التكوين: 12/ 6-7؛ قارن أيضا : 13/ 14-17). ونعتقد أن لا معنى مطلقا لعنونة هذه الفقرة بـ"دعوة أبرام" ! كما فعلت الترجمة الحديثة للكتاب المقدس،[1] فلا تبدو للقارئ من هذه الحكاية أية دعوة دينية أو قيم روحية، سوى ما عبر عنه الكتاب المقدس"بـ : "بناء مذبح للرب" دون توضيح لأثر هذا الفعل على المحيط من الناس؛ اللهم إلا ما كان من اتخاذ "مذبح الرب" هذا عربونا لشراء أراضي الغير والعودة إليها من جديد ووضع اليد على آبارها ومصادر المياه فيها وحقولها مع توثيق ملكيتها والحرص على الإشهاد على كل ذلك !

ونعتقد من جهة أخرى، أن مدون سفر التكوين، قد جعل حادث دخول إبراهيم مع أسرته وابن أخيه لوط إلى مصر، حادثا مركزيا، ومؤشرا دالا، نتعرف من خلاله على طبيعة "شخصية إبراهيم" وعلى بعض قيمه التي كان يؤمن بها أثناء "هجرته". ذلك أن أرض الكنعانيين التي وعد إبراهيم بامتلاكها إلى الأبد، لم تسلم هي الأخرى من الجوائح والمجاعات، مما اضطر معه إبراهيم مرة أخرى أن "يهجر" أرض الميعاد هاته ويتجه، صحبة زوجته وابن أخيه لوط، جنوبا نحو مصر، بحثا عن الغذاء ورغد العيش. وحيث أن هذا هو الهدف المادي المسيطر على إبراهيم وأسرته، وان ذلك هو الدافع له للمضي في "هجرته"، فقد وضع إبراهيم خطة مسبقة وترتيبا لأفضل الوسائل المحققة لذلك الغرض؛ بل إنه قد توقع سيناريو الأحداث المقبلة، وأعد له الوسائل المناسبة لجلب تلك المصالح التي تمت الهجرة من أجلها: لقد أدرك إبراهيم أن زوجته سارة لا تدانيها في الجمال أية امرأة مصرية !

---

[1] الكتاب المقدس، مصدر سابق، ص 14.

ولذلك توقع أن تكون هدفا يراد الاستئثار به من طرف رجال السلطة في مصر، وأولهم فرعون، حاكمها الأكبر؛ وبدل أن يسعى إبراهيم إلى حماية زوجته أو إخفائها عن الأنظار، إذا به يخطط للتضحية والمغامرة بزوجته ويقدم على تذليل العوائق التي تحول ربما دون استمتاع الآخرين بها؛ فيقبل، وهو المهاجر الطالب للثروة والمتاع، يقبل بالتضحية بزوجته، فيحولها إلى وسيلة قابلة للاستغلال، وذلك حينما تتحول إلى مجرد أخته، ابنة أبيه وغير مرتبطة بزوج، فلا يقوم عندئذ عائق يحول بينها وبين الزواج من فرعون مصر، تماما كما توقع ذلك إبراهيم ورضي به...

إن إبراهيم هو الذي "خطط" لهذا السيناريو ورضي به وبنتائجه، وذلك تحقيقا لهدف واضح سرعان ما سجله مدون سفر التكوين، حيث قال إبراهيم لزوجته قبيل دخولهم مصر: "إني قد علمت أنك امرأة حسنة المنظر. فيكون إذا رآك المصريون أنهم يقولون هذه امرأته، فيقتلونني ويستبقونك. قولي إنك أختي،[1] ليكون لى خير بسببك وتحيا نفسي من أجلك" (تكوين: 12/ 11-13). وقد حدث ما توقعه إبراهيم !وحُملت زوجته سارة إلى بيت فرعون؛ وفي رمشة عين وبفضل تنازل إبراهيم عن زوجته، تحول هذا الأخير من راع هارب من المجاعة ومهاجر مغترب إلى غنى مقيم في أرض مصر "وصار له - بحسب رواية التكوين- غنم وبقر وحمير وعبيد وإماء وأتن وجمال" ! (تكوين: 12/ 17). بل إن مقايضة استقرار إبراهيم بمصر بجمال زوجته قد عم خيره

[1] يلاحظ أن هناك اضطرابا في نسب ساراى زوجة إبراهيم، فكتّاب التلمود يزعمون أنها أخت لوط أي أنها بنت هاران الأخ الأكبر لإبراهيم الذي ولد أيضا ملكاه (انظر: التلمود، مصدر سابق، ص. 89-83؛ في حين أن سفر التكوين، وهو الأصل في التاريخ التوراتي، يعدد أبناء هاران ويحصرهم في لوط و ملكة (أو يشكه) ولا يذكر معهما ساراى كما فعل كتاب التلمود، تكوين: 11/_27_-30؛ انظر أيضا: تكوين: 12/20، حيث يجعل إبراهيم ساراى أخته من أبيه؛ وإذن فهي عمة لوط وليست أخته !!

حتى لوط الذي صار غنيا هو الأخر؛ فلم يخرجا، إبراهيم ولوط من مصر عائدين إلى بلاد كنعان إلا وقد جمعا مالا عظيما "وكأن أبرام غنيا جدا في المواشي والفضة والذهب [....] ولوط كان له أيضا غنم وبقر وخيام" (13/2-5). حتى ضاقت عليهما الأرض بما رحبت بسبب كثرة أملاكهما: أليس كل هذا بسبب "خطة" إبراهيم؟ ألم يبق جمال زوجته على حياته ويزيد من ثروته؟ تلك إذن أول "قيمة" أخلاقية ينسبها سفر التكوين لإبراهيم، مفاد هذه القيمة أن الغاية تبرر الوسيلة ! وأن إبراهيم قد قبل أن يضحي بشرف زوجته سارة من أجل حياته وثروته؛ ولا عبرة بعد تلك الخطة المدبرة من إبراهيم بما يحكيه لنا سفر التكوين بأن سارة قد نجت "بمعجزة" من اقتراب فرعون منها، بعد أن حال بينهما عذاب سماوي سلط على فرعون منعه من لمس المرأة الجميلة .... بل ها هو أبرام، وقد صار يدعى أبراهام، وبعد مرحلة كهولته تلك، يعود في مرحلة شيخوخته ليؤكد إيمانه بتلك القيمة المنوّه بها ويكرر مبدأه القاضي بشرعية استغلال الجمال من أجل توسيع الثروة والمال؛ وها هو سفر التكوين يتحدث هذه المرة عن شيخوخة إبراهيم وسارة فيكرر إبراهيم مبدأه الأثير لديه قائلا لزوجته:"في كل مكان نأتي إليه قولي عنى هو أخي" !(تكوين: 20/13)[1]. والواقع أن إبراهيم التكويني ظل طيلة حياته متنقلا متغربا حتى وهو في أرض كنعان الموعودة، وظلت "هجرته" هذه تدور حول جلب المنافع المادية وتكثير الثروات مع جعل زوجته دائما وسيلة ناجعة لتحقيق ذلك؛ فرغم كون زوجته سارة قد بلغت من الكبر عتيا، فان إبراهيم

---

[1] يجب القول بعد هذا السلوك الثابت في مواقف إبراهيم التكويني أنه لاعبرة بتلك المحاولات الكنسية المعاصرة التي حاولت "تبرير" هذا السلوك الإبراهيمي بأنه دليل على "موضوعية" الكتاب المقدس المسجل لمحاسن الأنبياء وعيوبهم كذلك !انظر: العقاد عباس محمود، أبو الأنبياء، القاهرة، كتاب اليوم، غشت 1953، ص 67-68.

لازال ينصحها بأن تدعي أنها أخته وليست زوجة له، ربما لكونها لازالت مع ذلك تغرى بجمالها ولو أنها نيفت على التسعين ! وكانت نتيجة هذه "الخطة الإبراهيمية" الدائمة شبيهة بل مطابقة لتجربته مع فرعون مصر أيام كهولته، حيث سيغرى جمال ساره رغم هذه السن المتقدمة، ملك جرار" أبيمالك، فيرغب في الزواج منها بعد أن أفهمه إبراهيم أنها أخته وأقرت هي بذلك أمامهما ! ولكن عقابا إلهيا سماويا يتدخل، مرة أخرى، ليمنع أبيمالك من الاقتراب من سارة، تماما كما حصل سابقا مع فرعون مصر؛ وسيضطر إبراهيم أن يشرح لأبيمالك "مبدأه" القائم على التضحية بامرأته حفاظا على حياته، وبعد أن عاتب أبيمالك إبراهيم على سوء نيته به وعلى غرابة مبدئه هذا أخذ " غنما وبقرا وعبيدا وإماء" وأعطاهم لإبراهيم..." وزاده ألفا من الفضة إنصافا لسارة وتطييبا لخاطرها وسمح لهما بالإقامة حيث شاءا في مملكته ! (تكوين: 20/ 1-18).

ج- لقد خرج إذن إبراهيم ولوط فقيرين من أور الكلدانيين، وهاهما بعد التطواف في البلاد قد تمخضت "هجرتهما" عن دنيا عريضة وكنز كبير حتى ضاقت الأرض بأملاكهما. وتجنبا للشقاق والخصام قررا تقسيم الثروة بينهما، فاختار لوط أرض الأردن الخصبة، كما اختار إبراهيم المكوث في أرض الكنعانيين، فلسطين. وهنا "يظهر" الرب لإبراهيم ليلقى إليه بالوعد الأكبر وليجازيه عن "هجرته" الطويلة. وحيث أن الهدف الذي هاجر إبراهيم من أجله كان هو الفرار من الجوع والفقر، فان الوعد الأكبر لم يكن ليأتي إلا من جنس ذلك الهدف، ألا وهو تمكين إبراهيم من الخروج من ذلك الفقر نهائيا وإلى الأبد؛ وهكذا ظهر الرب لأبرام وأخبره أنه قد أعطاه ولأحفاده وإلى الأبد جميع أراضي الكنعانيين "قم ! إمش في الأرض طولها وعرضها لأني لك أعطيها" (تكوين: 13/ 17).

هكذا إذن تحددت ملكية أبرام المهاجر، إنها أرض الكنعانيين بالتحديد، إلا أن نهاية حدود هذه الأرض هي بقدر مشي إبراهيم فوقها طولا وعرضا ! وذلك كناية عن كل أرض تطأها قدما هذا المهاجر الآتي من بعيد لامتلاك أراضي الغير، وفقا لهذا الوعد الأبدي الذي سيتم تكراره والتذكير به في مستقبل العصور والأجيال، خاصة حينما سيذكّر موسى قومه وهم خارجون من مصر، قائلا لهم "ليدخلكم الرب أرض الكنعانيين والحثّيين والأموريين والحوّيين واليبوسيين التي تفيض لبنا وعسلا والتي أقسم لآبائكم أن يهبكم إياها "(الخروج:13/ 5). والجدير بالملاحظة مرة أخرى أنه رغم صدور ذلك الوعد المغرى من الرب نفسه إلا أن مدون سفر التكوين يأبى إلا أن يصور لنا شخصية إبراهيم شخصية حريصة على "توثيق، ما جمعته من حطام الدنيا ومن أملاك تحقيقا لذلك الوعد، مثلما هي شخصية شديد الإلحاح في طلب المزيد من الثروة وبسط اليد على أراضي الآخرين؛ فقد ظل إبراهيم يشعر دوما بالغربة بين سكان الأرض الأصليين من الكنعانيين وقد خاطبهم يوما بقوله معترفا "أنا غريب ونزيل عندكم" (تكوين:23/ 4) ورغم اعترافه بحسن معاشرتهم له، إلا أنه كان حريصا أن يحول تلك الغربة إلى حق دائم وأبدي في الامتلاك عن طريق شراء الأراضي وبالأخص عن طريق حجز "مصادر المياه والآبار" لنفسه؛ فسبع نعاج يقدمها إبراهيم للحاكم أبيمالك كي تكون له "شهادة" بأنه قد حفر بئرا، وأربعمائة شاقل فضة يحرص إبراهيم أن يدفعها لأحد الفلسطينيين لقاء شراء مغارة يدفن إبراهيم فيها زوجته سارة، رغم إلحاح صاحب المغارة أن يهبها له دون مقابل ! من ثم حرص مدون سفر التكوين أن يعيد أمامنا تصوير هذا النمط من "التوثيق" الإبراهيمي لأملاكه في أراضي الغير حيث قال:"و بمقتضى ذلك أصبح حقل عِفرون الذي في المَكْفيلة مقابل ممرا. والمغارة التي فيه، وجميع الأشجار القائمة في كل الحدود المحيط بها، ملكا

لإبراهيم، بمشهد من الحثيين وسائر الحاضرين في مجلس مدينته، وبعد ذلك دفن إبراهيم زوجته سارة في مغارة المكفيلة مقابل ممرا. وهي حبرون في أرض كنعان. فامتلك إبراهيم من الحثيين الحقل والمغارة التي فيه ليكون مدفنا له" (تكوين: 23/ 17-20؛ بحسب الترجمة الحديثة للكتاب المقدس).

ليس غريبا بعد هذا التأسيس الإبراهيمي لعملية "توثيق" الاستحواذ على أراضي الغير، أن يسرى هذا الحرص الإبراهيمي إلى الأبناء والأحفاد، فهذا إسحاق يبدى هو الأخر حرصا على "توثيق" امتلاكه، مصادر المياه خاصة، ومنع أصحاب الأرض الأصليين من الاقتراب منها (تكوين:26/ 12-23). وهو سلوك سيزداد رسوخا ويتسع مجال تطبيقه مع يعقوب الذي امتلك "أرض كنعان، من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات، وكذلك مغارة مَكْفيلاه في حبرون، التي اشتراها أبراهام من عِفرون بن صُحَر للدفن. فأخذها يعقوب لتكون مدفنا له ولنسله إلى الأبد. فحرر يعقوب صكا ودّون فيه تفاصيل العقد جميعها، وتم توقيع الشهود عليه وختمه. وهذا هو نص الصك:"أرض كنعان وجميع المدن التي تضم الحثيين، والحويين، واليبوسيين، والأموريين، والفرزيين، والأمم السبع جميعها، من نهر مصر إلى نهر الفرات. وكذلك مدينة حبرون... والمغارة التي بها وهذا ما اشتراه يعقوب بالمال من أخيه عيسو، ملكا له يورثه من بعده لأبنائه وأحفادهم إلى الأبد". وأودع يعقوب هذا الصك حُقاً من فخار لكي يبقى محفوظا" ووضعه في يد أبنائه بمثابة حجة لهم" ! (التلمود، مصدر سابق، ص 127).

إن قيم إبراهيم التكويني بادية إذن في هذا الحرص على الاستحواذ على أملاك الآخرين وتوثيق ملكيتها ووقف منفعتها على الأبناء والأصلاب دون غيرهم؛ ولعل هذا هو ما جعل إبراهيم، وقد بلغ من الكبر عتيا، ولم يرزق بعد بخلف من صلبه، يعز عليه أن تذهب ثروته العريضة إلى ابن أخيه لوط،

خاصة بعد ما فسخ شراكته مع إبراهيم... فلم يعد إبراهيم بعد ذلك قانعا ولا متيقنا باصطفاء ربه له من دون الناس، ولا بما أكسبه إياه من واسع الثروة ورغد الكسب، فصار يسأل ربه "ماذا تعطيني؟ !" ماذا تعطيني أكثر مقابل هذا الاصطفاء و الاختيار؟ إن الارض هي إرث مادي للثروات، وليس إرثا للمبادئ والقيم؛ ومن ثم وجب تدبير انتقال هذه الثروة المادية التي يجب أن تظل في الأصلاب ولا تذهب للأغيار! وأمام هذا الإلحاح تحت السؤال "ماذا تعطيني"؟ يأتي الميثاق الأعظم والوعد الأكبر من الرب بأنه سيخرج من صلب إبراهيم من يستبد بذلك الميراث المادي "وقال له: أنا الربّ الذي أخرجك من أور الكلدانيين ليعطيك هذه الأرض لترثها"(تكوين:15/ 7). غير أنه يلاحظ أن هذه الأرض التي وعدبها إبراهيم هذه المرة وصارت موضع ميثاق غليظ بينه وبين الرب صارت أكثر اتساعا وأشمل من أرض الكنعانيين بحكم امتدادها من نهر النيل إلى الفرات! (تكوين:15/ 18-21). وأمام هذا العطاء الجزيل والوعد الكبير فان إبراهيم كعادته ظل حريصا على توثيق العهد وطلب من الربّ "علامة مادية" تدل على وفاء الرب بوعده هذا "فقال: أيها السيد الربّ ! بماذا أعلم أني أرثها؟ فقال له: خد لي عجلة ثلاثية وعنزة ثلاثية وكبشا ثلاثيا، ويمامة وحمامة. فأخذ هذه كلها وشقها من الوسط وجعل شق كل واحد مقابل صاحبه. وأما الطير فلم يشقه. فنزلت الجوارح على الجثث وكان أبرام يزجرها" (تكوين: 15/ 8-11). تلك هي "علامة" الرب له أنه سيفي بوعده ذلك معه ومع أحفاده من صلبه؛ وهي علامة، كما هو واضح، وبخلاف ما سنرى في الرواية القرآنية، خالية من أي معنى أو مغزى مناسب مع مضمون الوعد، غير أن قصدها الوحيد أن الوعد المادي المذكور فيها سينجز لا محالة وإلى الأبد، لصالح من سيخرج من صلب إبراهيم.

د- ذلك هو هدف إبراهيم من "هجرته" لقد هاجر إلى "دنيا يصيبها" وقد تحقق له هذا الهدف عبر ذلك "الميثاق" الغليظ الدال على

إنجازه الفعلي ذلك القوس، قوس قزح، البادي في أفق السماء عند كل فصل شتاء ! وهي علامة أخرى طبيعية مادية كذلك، إن ظلت هي الأخرى بلا معنى وبلا مناسبة تجمعها مع الوعد المنجز، فإن "وظيفتها" الباقية تكمن في كونها علامة سماوية تذكر الخلف بالأرض العريضة التي وعدها جدهم إبراهيم، وليس بأي شيء يتصل بعقيدة التوحيد أو الوحي أو الدين الجديد الذي من المفروض أن يكون إبراهيم قد هاجر من أجله، ولعل ما يؤكد هذا "الفقر القيمى" في سيرة إبراهيم التكوينى وفي مشروع هجرته أن العبد والخادم المخلص لإبراهيم الذي أرسله هذا الأخير في مهمة، بعد غياب عقود طويلة، إلى قوم إبراهيم وبني أخيه ناحور؛ إن هذا الخادم لم يجد ما يعرّف به بسيده إبراهيم إلى أبناء أخيه ناحور، بعد تلك الهجرة الطويلة لعمهم، إلا بما يشكل جوهر النموذج الإبراهيمي التوراتي، حيث قال لهم بالحرف وكأنه يقرب إليهم "قيم إبراهيم" التوراتي: "والرب قد بارك مولاي جدا فصار عظيما، وأعطاه غنما وبقرا وفضة وذهبا وعبيدا وإماء وجمالا وحميرا" ! (تكوين: 24/ 35). تلك هي صورة إبراهيم في ذاكرة هذا المرافق القديم لإبراهيم وفي الذاكرة التوراتية جملة، وذلك هو المجال الذي تتحرك فيه القيم الإبراهيمية في تلك الذاكرة؛ ولا حديث هناك عن المبادئ العقدية والمفاهيم الأخلاقية "لأبى الأنبياء". وليس بالغريب بعد هذا ألا يجد مدون سفر التكوين ما يختم به سيرة إبراهيم سوى أن يسجل الأتي: "أسلم إبراهيم روحه ومات بشيبة صالحة شيخا وشبعان أياما وانظم إلى قومه" (تكوين: 25/ 8). ولا ندري كيف يكون "الشبع" جزءا من أوصاف وقيم "خليل الله". ولعل هذا ما حمل أصحاب الترجمة الحديثة لسفر التكوين أن يسقطوا هذه العبارة من النص المقدس[1]، فيثبون بذلك تدخل الإرادات والاعتبارات المختلفة في تحوير متن "الكتاب المقدس"

---

[1] أنظر: الكتاب المقدس، طبعة 2003، ص 21 "موت إبراهيم".

وتبديله وتأويله... !

هـ- لا يرتاب إذن قارئ سفر التكوين أن أبرام" الذي هاجر موطنه الأصلي في أور الكلدانيين بسبب المجاعة التي ضربت المنطقة، وحيث استقربه المقام في أرض الكنعانيين، استطاع أن يجمع حوله ثروة مادية واسعة بفضل نهمه المتزايد في هذا المجال، وبفضل خططه التي أشرنا إلى بعضها، ثم بمساعدة سخية من سكان فلسطين الذين أتاهم غريبا معدما فمكّنوه مما لم يجده لا في موطنه الأصلي ولا في سائر المحطات التي نزل بها... غير أن الهيمنة الاديولوجية لتلك القيمة الكبرى على سفر التكوين، قيمة إيثار وتفضيل الابن الثاني أو الأصغر، جعلت مدون هذا السفر، يتنكر لكل أفضال الفلسطينيين على إبراهيم الذي حرص أن يترك "وصية" لخادمه يحذره فيها تحذيرا صارما أن يختار "لوحيده" إسحاق زوجة من بين الفلسطينيين، حيث قال له: "فأستحلفك بالرب إله السماء والأرض ألا تأخذ زوجة لابني من بنات الكنعانيين الذين أنا ساكن بينهم؛ بل إلى أرضي وعشيرتي تذهب وتأخذ زوجة لابني إسحاق" (تكوين: 24/2-4). مع العلم أن عشيرته وأحفاد أخيه ناحور سكان بلدته أرام "لا يفضلون الكنعانيين في شيء من القيم الدينية والأخلاقية، فهم أيضا لازالوا على وثنيتهم، وهم أيضا لازالوا يذكّرونه بحالة الجوع والعوز التي اضطرته إلى الهجرة؛ فلم هذا الإصرار على عدم اختلاط نسبه بنسب الكنعانيين الذين احتضنوه؟ أهي عنصرية أم نزعة انطواء دفينة يكرسها ذلك الميثاق الغليظ الذي أخذه إبراهيم على خادمه ألا يزوج ابنه من الكنعانيين؟

وإنه لمن الغريب حقا أن نرى إبراهيم، مع هذا الإصرار على عدم الاندماج، يحذر خادمه في نفس الوقت ويأخذ عليه ميثاقا غليظا آخر ألا يسمح لابنه إسحاق بالرجوع إلى موطنه والعيش مع بني قومه في أور

الكلدانيين "فقال له إبراهيم، احترز من أن ترجع بابني إلى هناك... أما ابنى فلا ترجع به إلى هناك" ! (تكوين: 24/ 7-9). ذلك هو إبراهيم التوراتي يعيش بين الكنعانيين، يأكل خيراتهم ويغتني بفضل سماحتهم وحسن معاشرتهم... ومع ذلك يضمر كرها دفينا لهم؛ إنه يحب أرضهم التي تفيض لبنا وعسلا ولكنه يريد الاستئثار بها دونهم ولذلك فهو لا يريد لابنه إسحاق الذي ولد وتربى بين الكنعانيين أن يندمج معهم أو يصاهرهم ! ومن الغريب حقا أن خادم إبراهيم، بعد أن عرّف بسيده لدى قومه وأبناء وأحفاد أخيه، وقد نسوه ولم يعودوا يذكرونه، وبعد أن أنهى تلك المهمة التي كلفه بها سيده إبراهيم واختار "ربقة" زوجة لابنه إسحاق؛ فان أهل هذه الزوجة، وما سمعوا ولا أحاطوا علما بعد "بدعوة" إبراهيم الدينية، قد شيعوا بنتهم وهي ذاهبة إلى زوجها المرتقب إسحاق بأرض الكنعانيين، داعين لها قائلين: "أنت أختنا، فلتتكاثري لتصير ألوف ألوف، ولترث ذريتك مدن مبغضيها" !(تكوين:24/ 60). هكذا تمنوا مستقبل بيت إبراهيم، لا بيت نبوة وقيم ومبادئ، ولكنه بيت إرث مدن الآخرين الذين يظلون دائما مبغضين ومكروهين. فلم يكن إذن استقدام زوجة لإسحاق إلى فلسطين مجرد مشروع زواج، بقدر ما كان مشروع طرد واستيلاء على أراضي الأغيار !

3- سريان القيم الإبراهيمية في عقبه

تلك جملة من "قيم" إبراهيم التكويني، وهي قيم وسمت إبراهيم "بالشخصية القاعدية" في الفكر التوراتي، شخصية أصبحت النموذج المحتذى والسمة المميزة لكل المنتسبين إلى "ملة إبراهيم" بمعناها التوراتي. والواقع أنه ما كان با مكان قيم إبراهيم التوراتية إلا أن تولد قيما من جنسها وأن يسرى أثرها في عقب إبراهيم المباشرين، وذلك يجليه لنا بوضوح سفر التكوين من خلال سيرة إسحاق ويعقوب ويوسف؛ حيث

سيكرس هؤلاء الأبناء والأحفاد فيما سبق لأب الآباء، إبراهيم، أن دشن العمل بها ورسخ قواعد سلوكية لتنزيلها على حياته اليومية.

أ- لوط، هارب من شذوذ إلى شذوذ !

وهكذا وبالنسبة للشخصيات التي عاشت مع إبراهيم وخاضت معه تجربة الهجرة وتلقت منه "قيمه" ومبادئه في الحياة، تطالعنا شخصية لوط وإسحاق: أما لوط فان سفر التكوين بعد إشارته إلى مشاركة لوط مع عمه إبراهيم في التمتع بما أفاضت عليهما به أرض كنعان وما حولها من خيرات وثروات مادية، واعتزال لوط إبراهيم في أرض الأردن، تجنبا للخلافات الناشبة بينهما أو بين "عبيدهما" حول حدود ممتلكات كل منهما... نلاحظ أن سفر التكوين بعد أن اكتفى بتقديم هذه الصورة الباهتة عن هذا "النبي" وبعد إخباره لنا أن لوطاً سكن "سدوم"؛ يكتفي أيضا بالإشارة المقتضبة إلى أن سكان سدوم هذه كانوا "شرارا وخطاة لدى الرب جدا" (تكوين: 13/13؛ 18/20)، دون أي تلميح إلى جهاد لوط و "دعوته" الدينية الإصلاحية وتنديده الصريح بفاحشة اللواط أو الشذوذ الجنسي التي انتشرت بين أولئك القوم وتحذيره لهم سوء العاقبة، كما نجد ذلك واضحا في مصحف القرآن؛ إذ لا تبدو لنا أية مواجهة بين لوط وبين سكان سدوم إلا في لحظة زيارة "الملكان" له في صورة رجلين جاءا ينذرانه بالمصير المشؤوم الذي ينتظر تلك المدينة، حيث حاول سكان هذه الأخيرة الاعتداء عليهما لما مردوا عليه من فاحشة اللواط...

إلا أن المفارقة تبدو في كون لوط الذي فر بنفسه وأهله من ذلك المجتمع الذي يمارس ذلك النوع من الشذوذ الجنسي، وحاقت به لأجل ذلك أقصى العقوبات الإلهية حينما جعلت سدوم عاليها على سافلها؛ إن لوطا

الذي نفر من تلك الخبائث وأسرع هاربا كي لا يصيبه ما أصاب هؤلاء القوم، قد وقع هو نفسه في فاحشة لا تقل شذوذا عن فاحشة اللواط التي عوقب من أجلها أهل سدوم ! لقد لجأ لوط هاربا إلى مغارة في الجبل مع بنتين له، هاتان البنتان خشيتا أن تظلا عانستين، بعد أن انقطع الرجال عنهما عقب كارثة سدوم[1] فقررتا التمويه على أبيهما، وقد بلغ من الكبر عتيا، فيسقيانه خمرا تذهب بعقله ثم تضطجع كل واحدة منهما مع أبيها وتنجبان منه ذرية "لوطية"؛ وكذلك كان ! (تكوين: 19/30-38). تلك هي صورة لوط الباهتة في سفر التكوين، وهذه هي نهايته التي تجعل الفوارق الأخلاقية والقيمية تضيق بينه وبين سكان سدوم الذين فر منهم ومن فسقهم. ولكن يبدو أن فسقا شبيها بفسقهم قد طارده وعائلته ولحق به حتى وهو معتصم بمغارة في الجبل ! وذلك ما يجعلنا نسجل "انعدام المعنى" وعبثية هذا المشهد الذي أراد مدون سفر التكوين أن يختم به حديثه عن سيرة هذا "النبي".

ب- أما إسحاق فيبدو أن لا خصوصية يتمتع بها في المشهد التكويني إلا باعتباره "سالب الوعد" من الابن الأكبر ومحقق "القطيعة" ما بين إبراهيم وإسماعيل؛ فبإسحاق يدعى لإبراهيم، وليس بإسماعيل ! وذلك هدف إديولوجي سبق لنا شرحه آنفا... فيما عدا هذا تبدو مواقف إسحاق من خلال سفر التكوين وكأنها مجرد تكرار واستعادة لنفس المشاهد التي رأيناها في شخصية إبراهيم، مع حمل نفس القيم المستخلصة من سيرته. فإسحاق الذي أصر ألا يتزوج إلا من بني أعمامه، لا من الكنعانيين، كانت

---

[1] واضح أن هذا التعليل بالخشية من انقطاع الرجال تعليل فاسد،وكأن لوط وبنتيه يعيشون في أرض خلاء لا حضارة فيها، وذلك خلاف الواقع؛ مع أن عم لوط، إبراهيم، كان بمعية قومه وعبيده يعيشون بالقرب من موطن لوط. فلا خشيه من "انقراض النسل". اللهم إلا إذا كان القصد هو الإبقاء على نسل لوط من صلبه تحديدا. وهو في هذه الحالة إذا لم يرزق بابن من زوجته يحمل اسمه فليجرب ذلك مع بناته !!

زوجته "رفقة" في البداية عاقرا، كما كانت سارة زوجة إبراهيم، حتى صلى إسحاق لربه فاستجاب له وولدت له زوجته التوأمين عيسو ويعقوب؛ وإسحاق يضطر أيضا كإبراهيم إلى الهجرة بسبب المجاعة فيتجه إلى "جرار" حيث لازال ملك الفلسطينيين أبيمالك على قيد الحياة، وهنا يخوض إسحاق نفس تجربة إبراهيم اللاأخلاقية مع سارة، حيث "سأله أهل المكان عن امرأته فقال هي أختي، لأنه خاف أن يقول امرأتي لعل أهل المكان يقتلونني من أجل رفقة لأنها كانت حسنة المنظر" ! (تكوين: 26/ 7) وكما حصل لإبراهيم مع فرعون ثم مع أبيمالك نفسه، سيكتشف هذا الأخير كذب إسحاق بقوله عن زوجته أيضا أنها أخته ! فيعاتبه على ذلك ويضطر إسحاق أن يوضح له أن ذلك هو "مبدأه" في الحياة خوفا على نفسه ! (تكوين: 26/ 9-10) ثم كانت نتيجة هذا المبدأ كنتيجته بالنسبة لإبراهيم، حيث حماه أبيمالك فتضاعفت لذلك ثروته "فكان له مواش من الغنم ومواش من البقر وعبيدا كثيرين فحسده الفلسطينيون" !(تكوين: 26/ 14)، خاصة حينما رأوه يسارع في الاستيلاء على مصادر المياه ويعمل على توثيق ملكيته لها عبر إطلاق "أسماء" قديمة عليها كان أبوه إبراهيم قد سماها بها كناية على حيازته لها... وتلك إستراتيجية "لغوية" لوضع اليد على ممتلكات الآخرين والاستئثار بها دونهم !

ذلك كل ما نجده في سفر التكوين عن شخصية هذا "الابن الوحيد" لإبراهيم، حيث الاهتمام بحصر الممتلكات والمقتنيات وتوسيع الثروات وتكريس "القيم" لا تخرج عن هذا المجال؛ ولا شيء هنالك عن "دعوة" إسحاق ولا عن "نبوته". ومع ذلك كنا ننتظر من مدون سفر التكوين أن ينسب لإسحاق ما هو خاص به كصاحب تجربة شخصية أثناء "امتحان الذبح" الذي كلف به إبراهيم... إلا أن شخصية إسحاق الذبيح من خلال سفر التكوين، بدت سلبية إلى أبعد الحدود، وقد صوره سفر التكوين وكأنه

"دابة" تنقاذ إلى الذبح دون دراية منها ولا إدراك للهدف، مع أن تجربة "الذبيح" في مصحف القرآن غنية بالدلالات الدينية والأخلاقية كما سنوضح ذلك... وأخيرا فان سفر التكوين يأبى مرة أخرى إلا أن ينهي حياة إسحاق بما يشبه ما أنهى به حياة لوط. ألا وهو نعت الرجل بالخرف المؤدى إلى الطعن في قدراته العقلية بل في قيمه الأخلاقية، وتلك "حكاية" أخرى نعرفها من سيرة ابنه الموعود بالإرث العظيم، يعقوب أو "إسرائيل".

ج- يعقوب، سارق نبوة ومدبر مؤامرة

لقد شددنا في مقدمة هذا البحث على ضرورة الانتباه إلى مركزية مفهوم "الابن الثاني" أو الابن الأصغر في مجمل التأويل التوراتي، ولعل سيرة يعقوب تمثل بؤرة هذا التأويل ونموذجه التطبيقي الواضح. ومن الغريب حقا أن أصحاب الترجمة الحديثة للكتاب المقدس" لم يتورعوا عن وضع سيرة يعقوب تحت عنوانين دالين هما: مؤامرة رفقة ويعقوب يسرق البركة[1]! ومقصودهم بذلك تلك المؤامرة التي دبرتها زوجة إسحاق بمشاركة ابنها الأثير لديها، يعقوب، لسرقة "بركة" أبيه، وهي البركة التي تشمل مفهوم النبوة والوعد بامتلاك الأرض المقدسة وإذلال باقي البشر. ومن ثم فالنبوة والوعد في حياة يعقوب قائمان، باعتراف سفر التكوين، على أساس من المؤامرة والسرقة والكذب والتمويه: ذلك أن مدون سفر التكوين كان عليه، تماما كما فعل في قصة لوط، أن يختلق مرة أخرى حكاية "خرف" إسحاق مع إصابته بالعمى كي تتحول "بركته"، دون قصد منه، إلى ابنه الثاني يعقوب، بدل عيسو الذي كان المقصود بتلك البركة ! وإذا كنا نحيل القارئ إلى مراجعة سيناريو تلك الحكاية في سفر التكوين، فالذي نريد

---

[1] الكتاب المقدس، 2003، مصدر سابق، ص 34.

استخلاصه منها، أخلاقيا وقيميا، أن يعقوب، هذه الشخصية المركزية في الفكر التوراتي، تؤسس لمشروعية الكذب ولمشروعية الظلم وسرقة حقوق الآخرين: فيعقوب قد تعمد الكذب على أبيه الأعمى وأوهمه أولا بأنه عيسو، بكر إسحاق الموعود بالبركة؛ وأوهمه ثانيا بأن الله قد وفقه سريعا لجلب صيد لأبيه؛ ثم أوهمه ثالثا بعد أن جسه أبوه وخامره بعض الشك أنه ليس عيسو، فسأله: أأنت عيسو؟ "فقال أنا هو" ! (تكوين: 27/ 25).

هكذا، وبهذه القيم اللاأخلاقية، حولت بركة عيسو إلى يعقوب "إسرائيل" واستحق أن يرث ملكا ماديا لاحظ فيه للقيم الأخلاقية، وذلك بدعاء إسحاق له قائلا: "فلينعم عليك الرب من ندى السماء ومن خيرات الأرض، فيكثر لك الحنطة والخمر لتخدمك الشعوب، وتسجد لك القبائل، لتكن سيّدا على إخوتك، وبنو أمك لك ينحنون. وليكن لاعنوك ملعونين ومباركيك مباركين" (تكوين: 27/ 28-29 حسب الترجمة الحديثة، ص 34-35) ذلك مضمون ومنتهى "بركة" إسحاق الأعمى وقد كان يحسب أنه متوجه بها لابنه عيسو، لا لسارقها يعقوب ! ومن الغريب أن النبي إسحاق الذي سرعان ما اكتشف مؤامرة يعقوب وكذبه عليه، واعترف لابنه عيسو قائلا: "لقد مكر بى أخوك وسلب بركتك" ! (تكوين:27/ 35). فإنه مع ذلك أبقى على ذلك الكذب كأساس لامتياز الابن الثاني يعقوب على عيسو وعلى سائر إخوته وباقي القبائل والشعوب ! وبذلك تحقق "لإسرائيل" وعده الأكبر، وإن كان في الأصل وعدا مزورا قائما على كذب الابن وجهل الأب [1] !

---

[1] لا نستغرب بعد هذا التأسيس اللاأخلاقي لنبوة "إسرائيل" أن تسرى هذه اللاأخلاقية إلى أبنائه فيكرسوا جميعا خيانة العهد كمبدإ سلوكي تجاه الأغيار: فبعد أن قبل أبناء يعقوب بإقامة عهد الأمان بينهم وبين أقوامن الكنعانيين وإصلاح ما شجر بينهم بخصوص أختهم "دينة"... أخلف =

تلك هي قيم "إسرائيل" وهي ليست فحسب خالية من أى معنى ديني، بل إنها تصادم القيم الأخلاقية في الحضارات الإنسانية. وليس غريبا بعد هذا أن ينهى يعقوب حياته في مصر في ضيافة ابنه، يوسف، بتلك "الوصية" الأخيرة التي خص بها أبناءه، حين حضره الموت، وهي وصية من "نبي" خالية من أي معنى ديني أو أخلاقي؛ بل هي مجرد "نبوءات" وقراءات لطوالع النجوم حدد إسرائيل من خلالها لأسباطه الإثني عشر "بركة" كل واحد منهم ومصيره الحتمي في المستقبل بحسب تلك الطوالع. ولم ينس أن يدعوهم للعودة به لدفنه في تلك المغارة التي "اشتراها" جده إبراهيم من الفلسطينيين كي تكون عربونا على وجوب "عودتهم" جميعا إلى أرض الميعاد كما سينصح بذلك يوسف أبناءه عند مماته.

د- يوسف مؤسس العبودية ومشّرع الاسترقاق

وعلى ذكر يوسف، فالملاحظ أن سفر التكوين يخصص لتسجيل حياة ومواقف هذا "النبي" أربعة عشر إصحاحا أو فصلا، ولعلها أطول سيرة لشخصية في هذا السفر. إلا أنه بالرغم من أن كثرة المواقف والتجارب الإنسانية التي مرت بيوسف كانت جديرة بجعل مدون سفر التكوين يبرز جوانبها السياسية وقيمها الأخلاقية وأبعادها الدينية، خاصة وأن يوسف سليل تربية "نبوية"؛ فان صورة يوسف في سفر التكوين لا تعدو أن تكون

أبناء يعقوب العهد وأغاروا على الكنعانيين فقتلوا الذكور منهم "واستولوا على غنمهم وبقرهم وحميرهم وعلى كل ما في المدينة وفي الحقل. وسبوا ونهبوا جميع ثروتهم وكل أطفالهم ونسائهم وكل ما في البيوت" ! (تكوين: 34/ 18-29). أما يعقوب فلم يواخذ أبناءه على فعلتهم هذه ولم يقيمها أخلاقيا، ولكنه فقط خشى على نفسه من انتقام الكنعانيين وتهديهم لوجوده بينهم ! (تكوين: 34/ 30). قارن أيضا حديث سفر التكوين عن زنى يهودا بن يعقوب بزوجة ابنه والتي أنجبت له ولدين توأمين من ذلك السفاح (تكوين: 38)

صورة الموعود في الحلم بإنقاذ قبيلة بني إسرائيل وإخراجها من المجاعة، وأن لا حكمة لتجاربه في قصور ودواوين الملوك "الهكسوس" بمصر إلا انتشال قومه الرعاة من وضعيتهم الاقتصادية المتأزمة[1]. وإذا "كان الرب مع يوسف" كما يقول سفر التكوين فذلك فقط لكون يوسف، بحسب تعبير هذا السفر، كان "رجلا ناجحا" في تدبير الأزمات الاقتصادية والشؤون السياسية (تكوين: 39/ 2-6) بل حتى حينما زُجّ به في السجن صيرته حنكته بمثابة رئيس السجانين ومدبر شؤون السجن ! "فمهما صنع كان الرب ينجحه" (تكوين: 39/ 21-23).

غير أن صورة يوسف النبي المصلح، المنافح عن عقيدة التوحيد، المقاوم لأنواع الشرك في منطقته، المخلص "لملّة إبراهيم" تظل صورة غائبة بالمرة. ومن وجهة نظر أخلاقية وقيمية محضة[2]، فان صورة يوسف في سفر التكوين، كمدبر للأزمات الاقتصادية ومنقذ لمصر ولغيرها من المجاعة، إنما تتم عنده بفضل "مكيافيلية" واضحة، تضرب بالقيم الأخلاقية والعدالة الإنسانية عرض الحائط ! فلقد تمكن يوسف سفر التكوين، بسياسته الاقتصادية القائمة على الاحتكار كأسلوب لتدبير الأزمات الاقتصادية، أن

---

[1] بعدما عرف يوسف بنفسه لإخوته لخص الحكمة و"العبرة" من حياته وتجاربه بالقول:"فلا تتأسفوا الآن، ولا يصعب عليكم أنكم بعتموني إلى هنا، لأن الله أرسلني أمامكم حفاظا عليكم... وقد أرسلني الله أمامكم ليجعل لكم بقية في الأرض وينقذ حياتكم. بخلاص عظيم"، تكوين: 45/ 5-7 من الترجمة الحديثة.

[2] إن حضور الإله في قصة يوسف التكوين حضور باهت، اللهم إلا عند الحديث عن فراره من زوجة سيده التي دعته إلى نفسها... و فيما عدا هذا المشهد الأخلاقي الوحيد، ليس هناك حديث لا عن عقيدة يوسف الدينية ولا عن دعوته الإصلاحية الأخلاقية مما نجد صورا واضحة عنها في قصة يوسف القرآنية. بل إن استحضار الذات الإلهية لا وجود له بالمرة فيما ألمّ بالنبي يعقوب جراء فقده ليوسف وأخيه... أنظر حول المقارنة بين قصة يوسف في القرآن والتوراة: مالك بن بني، الظاهرة القرآنية، بيروت: دار الفكر، د.ت. [ترجمة عبد الصبور شاهين] ص 253-306.

يملأ مخازن الملوك الهكسوس بكل ما في أيدي المصريين وحتى الكنعانيين من نقود الفضة، مقابل ما سبق وأن احتكره من القمح طيلة سنوات؛ وعندما نفذت من أيدي الناس النقود وظلت الأزمة قائمة، قايضهم يوسف بما احتكره من قمح بسائر المواشي التي يمتلكون؛ لكن الأزمة طال أمدها فاضطر الناس، وقد نفد القوت من بين أيديهم، أن يعرضوا على يوسف أن يبيعوه أنفسهم ويلحقهم عبيدا وأرقاء بحكام مصر، فقبل يوسف هذا العرض، وكأن ذلك هو الغاية التي كان يخطط للوصول إليها ! فاشتراهم جميعا لسيده حاكم مصر مقابل القوت الذي كان قد أحكم جمعه واحتكاره طيلة سنوات الرخاء "وهكذا اشترى يوسف لفرعون كل أرض مصر، لأن جميع المصريين باعوا حقولهم من جراء المجاعة التي ألمت بهم، وصارت كل الأرض ملكا لفرعون. أما الشعب [الذي صار رقيقا] فقد نقلهم [يوسف] إلى المدن من أقصى حدود مصر إلى أقصاها"[1] (تكوين: 47/20-21، بحسب الترجمة الحديثة). "فقال يوسف للشعب: ها قد اشتريتكم اليوم أنتم وأرضكم فصرتم ملكا لفرعون" ! (نفسه، 23). ولا ريب أن يوسف قد استثنى من هذه العبودية والده وإخوته وقبيلته رغم كونهم الأكثر فقرا ورغم ترحيب "الشعب" المصري بهم! وبذلك تكون الصورة الباقية لقصة يوسف التكويني أن بطلها كان بحق منظّر الاحتكار ومؤسس العبودية ومشرع الاسترقاق، وتلك قيم أبعد ما تكون عن القيم الدينية والأخلاقية النبيلة !

[1] لاحاجة اليوم إلى التنبيه إلى كثرة المبالغة في أوصاف التوراة لملك بني إسرائيل ولأعدادهم عبر التاريخ، ومن هذا القبيل هذا الوصف لسلطة "فرعون" يوسف "من أقصى حدود مصر إلى أقصاها" والتاريخ يفند هذه المبالغات ! خاصة في ظل الملوك الهكسوس..

III- القيم الإبراهيمية في مصحف القرآن

تلك أهم القيم الإبراهيمية من خلال سفر التكوين، وذلك سريانها في الأبناء والأحفاد. وكما تم بيانه، فهي في جملتها قيم "ذات طابع قَبلي تبشر "بمجتمع مغلق" ولا يصلح أبطالها أن يكونوا "نماذج إنسانية" تُحتدى صالحة للإقتداء فضلا عن "الاهتداء" بها. لذلك فان أبسط مقارنة بين صورة إبراهيم في سفر التكوين وصورته في مصحف القرآن تجعلنا نقف على التناقض الكبير بين الصورتين، سواء من حيث طبيعة الشخصية الإبراهيمية أو من حيث قيمها الأخلاقية. وإذا كان المقام ليس مقام تفصيل القول في هذه المقارنة النقدية، فلا بأس أن نعرج على محطات أساسية ثلاثة نقرب بها طبيعة القيم الإبراهيمية القرآنية المقابلة بل المناقضة لتلك القيم الإبراهيمية التوراتية.

1- وهكذا نلاحظ أن مصحف القرآن قد قلب شخصية إبراهيم "التكويني" رأسا على عقب وكأننا، مع القرآن، أمام شخصية أخرى حددت لنفسها منذ النشأة الأولى "مسارا إصلاحيا" ورسالة دينية، عقدية وأخلاقية، وخاضت في سبيل ذلك "تجربة روحية" منزهة عن المطامع والأغراض المادية، فردية كانت أم فئوية وقبلية... مما أهّلها لتكون في آخر المطاف "أنموذجا إنسانيا" صالحا للاقتداء... إن تتبع القرآن للشخصية الإبراهيمية، بخلاف سفر التكوين، يبدأ منذ مرحلة "الفتوة" التي أوتى فيها إبراهيم "رشدا" أهله ليخوض مبكرا تجربة البحث عن الحقيقة في بحر متلاطم من الكهانات والوثنيات، وليواجه منفردا، وهو الفتى الشاب، جملة من العوائق الاجتماعية وتقاليد الآباء وليصطدم، في سبيل "رسالته" الإصلاحية، بأقرب الناس إليه وهو والده. ومن زاوية تحقيبيّة لسيرة إبراهيم في القرآن تبدو لنا بوضوح صورة إبراهيم "الفتى" المهموم بحب المعرفة، الخائض تجربة وجودية

عميقة. بحثا عن الحقيقة؛[1] مع وجوب الانتباه إلى أن هذا الهم المعرفي وهذه التجربة الوجودية التي خاضها الفتى، قد استمرت مصاحبة له طيلة حياته؛ فها هو في مرحلة متقدمة من عمره لازال يطرح الأسئلة الكبرى ولازال نهما إلى مزيد معرفة، طلبا لثلج اليقين واطمئنان القلب "وإذا قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى، قال أولم تؤمن، قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا. و اعلم أن الله عزيز حكيم" (قرآن: البقرة/ 260). ومضمر هذا الجواب أن لله قد أوقف إبراهيم عيانا على مبلغ ومدى قدرته، فازداد إبراهيم معرفة وارتقاء في مرتبة الإيمان، وذلك هو معنى "اطمئنان القلب" الذي طلبه إبراهيم من ربه. في حين، وفي مقابل ذلك، يسأل أيضا إبراهيم التوراتي ربه بعد أن خاطبه هذا الرب قائلا: "أنا الرب الذي أخرجك من أور الكلدانيين ليعطيك هذه الأرض فقال : أيها السيد ! بماذا أعلم أنى أرثها" (تكوين: 15/ 8) وقد جاء جواب الرب عبر ضربه لمثال شبيه بذلك الذي تضمنه جواب القرآن عن قول إبراهيم، ولكنه مناقض له من حيث الهدف والقصد، كان جواب الرب عن سؤال إبراهيم هو: "خذ لي عجلة ثلاثية وعنزة ثلاثية وكبشا ثلاثيا ويمامة وحمامة. فأخذ [أبرام] هذه كلها وشقها من الوسط وجعل يشق كل واحد مقابل صاحبه "وأما الطير فلم يشقه. فنزلت الجوارح على الجثث وكان أبرام يزجرها" (تكوين: 15/ 8-11). ذلك هو جواب الرب على سؤال إبراهيم التكويني؛ وإذا كنا نرى في الشاهد القرآني ما هو مناسب للسؤال الوجودي الذي سأله إبراهيم، فان الشاهد التوراتي، كما هو واضح، خال من أي معنى ولا دلالة فيه عن القصد الاديولوجي المراد تكريسه الذي هو إرث

[1] أنظر ذلك في سياق الآيات القرآنية: "وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين [...] وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه"، قرآن: الأنعام/ 75-83.

الأرض والذي يظل في كل الأحوال قصدا يكرس "قيما" مناقضة لقيم الآيات القرآنية المشار إليها...

2- من جهة أخرى، وبقدر ما أن فتوة إبراهيم ورشده" العقلي المبكر جعلا منه "باحثا عن الحقيقة" وطالبا لها ، فان ذلك الرشد وتلك الفتوة قد جعلا منه في نفس الآن طالبا للإصلاح، مقدما على نقد سلبيات قومه العقدية، ومتجاوزا عائق الولاءات القبلية والعائلية التي تحول دون ذلك الإصلاح[1]. وهنا تبرز في سيرة إبراهيم القرآنية قيم مناقضة لتلك التي استخلصناها من سيرة إبراهيم التكويني؛ فإبراهيم الفتى هو الباحث عن الحقيقة وهو المواجه للتقاليد ولسلطة الآباء والقبيلة، وهو المحتكم في كل ذلك للمنطق وللبداهة العقلية والكرامة الإنسانية.. ثم هو في مشروعه الإصلاحي الكبير هذا، وبحسب الآيات القرآنية المشار إليها في الهامش وفي غيرها المبثوث في مصحف القرآن[2] مما يتعلق "برسالة" ودعوة إبراهيم؛ فان طموح إبراهيم من مشروعه المشار إليه أن يمثل "نموذجا صالحا لكل الإنسانيـة مكرسا لقيمها الكبرى؛ إن طموح إبراهيم أن يهبه الله حكما أو "حكمة" يميز بها بين الحق والباطل، نظرا أو

---

[1] "واتل عليهم نبأ إبراهيم إذا قال لأبيه وقومه ما تعبدون؟ قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين. قال: هل يسمعونكم إذ تدعون؟ أو ينفعونكم أو يضرون؟ قالوا : وجدنا آباءنا كذلك يفعلون. قال أفرايتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون فإنهم عدو لي إلا رب العالمين الذي خلقني فهو يهدين[...] رب هب لي حكما وألحقني بالصالحين واجعل لي لسان صدق في الآخرين [...] واغفر لأبي إنه كان من "الضالين"، قرآن: الشعراء/ 69-86؛ "إذ قال إبراهيم لأبيه أزر أتتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين" الأنعام/ 74 "وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين [...] أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون ! قالوا حرقوه..."، قرآن: الأنبياء/ 56-68. وفي القرآن أيضا على لسان والد إبراهيم:" قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنتهي لأرجمنك واهجرني مليا. قال سلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيا وأعتزلكم وما تدعون من دوم الله..."، قرآن: مريم/ 47-48.

[2] انظر ذلك مثلا في سورة البقرة والأنعام وهود وإبراهيم والحجر ومريم والأنبياء والحج والصافات والشعراء والنحل وآل عمران والعنكبوت والزخرف..

عملا، وأن يلحقه بالصالحيـن من الناس وليس بالآباء؛ وأن يصير بذلك "لسان صدق" في الآخرين ولدى كل الناس الآتين بعده... من ثمة صار عهد إبراهيم مؤسسا على "القيم" المشتركة، وليس على النسل أو النسب "قال ومن ذريتي، قال لا ينال عهـدي الظالميـن" (قرآن: البقرة/ 124). ذلك هو "الشرط" الذي اشترطه الله على إبراهيم، أن يورث نهجه و"ملته" من يأخذ ذلك النهج بحقه فالانتساب إلى إبراهيم لا يكون بمحض الاختتان" للأصلاب والعبيد[1] ولكنه يكون بإتباع نفس النهج الإصلاحي العقدي الذي هاجر إبراهيم من أجله وعليه ولإنجاح مشروعه وضمان استمراره فإن إبراهيم لم يطلب من ربه أرضا ولا غنما وبقرا وحميرا، وإنما رجي من الله أن يهبه ما يعضد به مسيرته الإصلاحية و"هجرته" العقدية فقال: "رب هب لي من الصالحين" (قرآن: الصافات/ 100). وحيث أن رسالته مفتوحة وقيمه كلية فقد أكد ذلك قائلا: "فمن تبعني فانه منى" (قرآن: إبراهيم/ 36). ومن ثم صار هذا المشروع الإبراهيمي مشروعا إنسانيا لاحظ فيه للنزعة القبلية أو للمجتمع المغلق وبالأحرى للوراثة الجنسية. لذا يعقب القرآن على ذلك المشروع وعلى كونية قيمه بدعوة سائر الناس إلى الانتساب إليه والسير على نهجه لأنه بحسب القرآن "ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه" ! (قرآن: البقـرة/ 129). ثم إذا كانت طبيعة القيم الإبراهيمية كما لمسنا ذلك قيما مفتوحة، فقد كان منتظرا أن يكون أول الملتحقين بكوكبة المؤمنين بها من ربوا تحت كنف إبراهيم، أبناؤه وأحفاده ويحرص القرآن أن يقرب إلينا طبيعة ذلك "الميراث" الإبراهيمي الكبير الذي أورثه خليل الله لأبنائه، وهو ميراث أبعد ما يكون عن ميراثهم في سفر التكوين؛ فقد ورثوا قيما إنسانية عقدية وأخلاقية يصورها القرآن في مقاطع دالة لا نشم فيها أدنى رائحة للأبقار والأغنام والفضة والخيل والحمير والعبيد؛

---

[1] "وأما الذكر الأغلف الذي لا يختن في لحم غرلته فتقطع تلك النفس من شعبها. إنه قد نكث عهدي" ! (تكوين: 17/ 14)

وإنما هي عقيدة صافية خالصة من شوائب وثنيات العصور الغابرة، حرص حفيد إبراهيم يعقوب أن يجعلها ميراثا أعظم ووصية أخيرة يوصي بها أبناءه عند احتضاره "أم كنتم شهداء إذا حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ماذا تعبدون من بعدى، قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلها واحدا ونحن له مسلمون" (قرآن: البقرة/ 133).

3- وفي نفس الوقت الذي حرص فيه يعقوب"التكوين" قبيل وفاته أن يعين ممتلكات ومظاهر نفوذ ومصير كل واحد من أسباطه وأن يقرأ لهم طوالع النجوم، مثلما حرص عند حضوره الموت أن يوصيهم قائلا: "اذفنونى عند آبائي في المغارة التي في حقل عفرون الحثّى [...] التي اشتراها إبراهيم" كناية على حضور هم الأرض حتى في هذه اللحظات؛ في هذا الوقت، وبخلاف ذلك نجد القرآن من خلال الآيات المستشهد بها آنفا يشدد على كون يعقوب الذي تربى في مدرسة إبراهيم الخليل وتغذى بقيم "هجرته" إنما حرص شديد الحرص عند حضوره الموت أن يأخذ على أبنائه ميثاقا بالتمسك بتلك القيم والحفاظ عليها باعتبارها قيما تبشر بمجتمع مفتوح وتجعل الأبواب مشرعة لمن يريد الاستئناس والاقتداء بها. ومن ثم كان ذلك النداء القرآني لسائر المتلقين له:قولوا: أمنا بالله وما انزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتي النبيئون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون" (قرأن: البقرة/ 136).

2- هجرة إبراهيم في ضوء شهادة العقيدة وشهادة التاريخ وشهادة الجغرافيا

إذا كنا قد أشرنا في بداية هذا البحث أن "تجربة الهجرة" أهم ما وسمت به شخصية إبراهيم في الكتب السماوية، فليس هناك عنصر مكون لشخصية

إبراهيم في حاجة إلى إعادة النظر مثل هذا العنصر الذي هو حادث الهجرة. وإذا كنا قد مرت بنا وقفات في هذا البحث راجعنا خلالها الهجرة كمفهوم وكتجربة عقدية وأخلاقية؛ فإننا نرى أن الموضوع في حاجة إلى معالجة أعمق وإلى مراجعة نقدية خاصة للرواية التوراتية عن هجرة أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام.

ذلك أنه من غير المقبول ولا هو من قبيل الحكمة أن ينهض النبي إبراهيم (ص) بمشروعه الكبير الداعي إلى التوحيد الخالص وأن يقرر مبكرا "هجرة" قومه المشركين، ثم يهاجر بدينه الجديد وبقيمته الكبرى "التوحيد" إلى أين؟ إلى بلاد أخرى تعرف نفس الشرك الذي ثار عليه ! ثم هو يهاجر إليها ليس فرارا بدينه وبعقيدته، وإنما فقط طلبا للربح المادي وجمعا للمال وطمعا في أراض أخرى بين أولئك المشركين.. !

إن هذه الصورة التي يقدمها سفر التكوين من التوراة عن "هجرة" إبراهيم تنسف سيرة وصورة ونموذجية هذا النبي الخليل من الأساس ! وتجعل منه نموذجا سيئا يكرس قطيعة تامة بين ثورته الإيمانية في شبابه وتلهفه على جمع المال والأرض في كهولته وشيخوخته؛ بحيث يبدو الدين أو التوحيد في صورة إبراهيم التوراتي خال من أية قيمة إنسانية أو مبدأ أخلاقي أو رؤية جديدة للوجود... وفي محصل تلك الصورة التوراتية عن إبراهيم يسقط معنيان كبيران في شخصيته، معنى الخليل (أو محبة الله والإخلاص له) ومعنى الهجرة؛ والمعنيان لا يأخذان أبعادهما إلا في النموذج الإبراهيمي القرآني، وهو نموذج يتعارض كليا مع جميع أخبار ومحطات حياة إبراهيم التوراتي.

ومن ثم فان تحليل مختلف النصوص القرآنية حول النبي إبراهيم (ص) تجعلنا نخرج بصورة واضحة تعيد الاعتبار لإبراهيم كنبي ورسول حامل لرسالة إصلاحية ومبادئ إنسانية يضحي طيلة حياته في سبيلها، بل

و"يهاجر" لا لشيء سوى لتثبيت تلك المبادئ والقيم وتلقينها لخلفه، الأمر الذي دفعه للبحث عن بيئة أو "أرض جديدة" صالحة لاستنبات ذلك الدين الجديد الذي قوامه أمران أساسيان: التوحيد الخالص للذات الإلهية في باب العقيدة، والاستسلام للإرادة الإلهية و"إسلام" النفس لها ولقيم شريعتها في باب المعاملات الأخلاقية. ذلك ما يضفي انسجاما معقولا على شخصية إبراهيم بحسب قصصها القرآني، وذلك ما يسمح لنا باستنباط الأمور التالية:

إن هجرة هذا النبي أرضه وقومه وأسرته وعشيرته إنما كانت هجرة إلى الله وليس طلبا للربح؛ ثم إن إبراهيم الذي ثار على شرك قومه لا يمكن إن يطيب له المقام ويستبدل شرك قومه بشرك الشعوب المحيطة به؛ فلقد كانت الوثنيات المختلفة هي التيارات الدينية السائدة في بلاد ما بين النهرين وفي كل البلاد التي مر بها أو استقر فيها إبراهيم بحسب الرواية التوراتية، وهي حاران والشام وفلسطين ومصر؛ فماذا تفيد "الهجرة" من بيئة إلى بيئة أخرى مشابهة؟ لذا إذا كان إبراهيم قد وعى جيدا أهمية "رسالته" الدينية وثورته العقدية، فانه قد أدرك أنه لا بد من الهجرة إلى أرض تكون على الأقل أقل خضوعا لسلطة "الهياكل" الوثنية، خاصة إذا كانت تلك الهياكل تستند إلى "سلط سياسية" قوية تمنع كل خروج عن وثنيتها الرسمية... وحيث ذلك فإن أفضل جهة يمكن أن يتوجه إليها إبراهيم ويقع اختياره عليها كموقع جغرافي مناسب ليعيش توحيده وإسلامه لله، هي أن يتجه إلى الجنوب، نحو الصحراء العربية، التي مهما كانت هي الأخرى تعرف تقديس الأوثان وتبتعد عن التوحيد، فإنها على كل حال "صحراء" لا تعرف "هياكل" قوية ولا دولا نافذة؛ وهي بطبيعتها الجغرافية مساعدة على العزلة حماية النفس من سيطرة ونفوذ الأساطير التي ثار إبراهيم عليها في شبابه. و لعل تلك الطبيعة

الجغرافية هي التي ستشجع فيها بعد هجرة العديد من اليهود والنصارى الفارين من اضطهاد الدولة الرومانية أو غيرها... ذلك ما جعل إبراهيم يرى في هذه الصحراء الخالية والبعيدة المكان المناسب لإقامة وتأسيس مشروعه الكبير، مشروع التوحيد والإسلام لله. ولقد سجل القرآن الكريم وعي النبي إبراهيم عليه السلام بذلك الانسجام بين الهدف الكبير وهو التوحيد، والمكان المناسب، وذلك من خلال الآية "ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم، ربنا ليقيموا الصلاة، فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون" (قرآن: إبراهيم/ 36).

هكذا تبدو لنا العلاقة الجدلية واضحة بين إقامة المشروع الكبير وبين طبيعة المكان المختار؛ لقد رضي إبراهيم لابنه البكر أن "ينعزل" في هذا "الوادي" العميق والبعيد، لأنه الأمل الوحيد في زرع عقيدة التوحيد، فرارا من سيطرة الهياكل الوثنية ومن دول الطغيان التي تحتمي بها. إن "الأمل" الذي يعقده إبراهيم الموحد على ذلك البيت المحرم وعلى هذه الخلية الاجتماعية الأولى، ابنه وزوجته، لأمل كبير وثقته المطلقة بالله هي التي تجعله يأمل أن تنمو هذه الخلية لتكون في المستقبل مجتمعا بل مجتمعات تهوى إلى هذا البلد المنعزل بقصد إقامة التوحيد الخالص والاستسلام لله، بعيدا عن وثنيات العالم القديم... وبهذا ومن خلال استعراض الوسط الاجتماعي والسياسي والعقدي الذي نشأ فيه إبراهيم، وهو وسط شبيه بالذي كان سائدا أيضا حوله في دول الجوار؛ يتبين أنه لا معنى لمفهوم ولمشروع الهجرة في دعوة إبراهيم سوى البحث عن أرض أو بقعة أو وادي أو "بلد أمين" يسمح بإقامة ذلك المشروع، ولم تكن غير صحراء الجزيرة العربية مكانا صالحا لذلك... ذلك هو الذي يضفي على "هجرة" الخليل[1] معنى مقبولا

---

[1] لقد مثل نبي الله إبراهيم (ص) ظاهرة فريدة تمثلت في كونه تفرد دون معاصريه في الحضارات
=

و"حكمة" مفهومة، وهي الحكمة التي تنسفها من الأساس وتغطيها بالمرة الرواية التوراتية رواية "الكتاب المقدس"؛ تلك الرواية التي إذ تتعمد إديولوجيا إخفاء كل صلة لإبراهيم بأرض العرب، بقصد قطع كل صلة ما بإبراهيم وأحفاده من الاسماعيليين وجيرانهم من العرب، فان روايتها عن هجرة أبي الأنبياء تصبح فارغة من أي مدلول ديني أو أخلاقي يذكر كما أثبتنا ذلك سلفا..

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فان ما يثير الانتباه عند مقارنة مفهوم "الهجرة" في سيرة إبراهيم بين الرواية التوراتية والرواية القرآنية أن النموذج الإنساني الذي تولد عن تلك الهجرة وعن ذلك المشروع التوحيدي الكبير الذي مثله إبراهيم وشرع في تطبيقه؛ إن ذلك النموذج في الرواية التوراتية لا يتناسب مطلقا مع ذلك المشروع التوحيدي ومع حادث الهجرة ذاته، فكل الأحداث التوراتية حول مسيرة إبراهيم لا تعكس مطلقا ذلك المشروع ولا تحيل إلى أية قيم إنسانية ومبادئ فكرية سامية؛ بخلاف الرواية القرآنية، فهي دالة بوضوح على العلاقة المنطقية الوثيقة بين بداية المشروع التوحيدي ووسطه المتمثل في الهجرة ونهايته المتمثلة في إسكان ابنه في ذلك البلد البعيد وبنائه ذلك "البيت" بقصد جعله "قبلة" للتوحيد وللموحدين... مع ملاحظة أن الرواية القرآنية في إحدى سياقاتها المتعددة تشدد على الترابط الوثيق بين بداية المشروع الإبراهيمي، وهو الدعوة إلى التوحيد والإصداع به، وبين نهايته المنطقية المتمثلة في الاستسلام لله

القائمة على عهده برفع شعار التوحيد... ولم يكن لإبراهيم أتباع كثر ولذلك وصف في القرآن بأنه "كان أمة"، قرآن: النحل/ 120. أي كان نموذجا وحيدا في عصره لعقيدة التوحيد... ولعل هذه الخصوصية في دعوة إبراهيم جعلته يشعر بمدى العوائق التي تحول دون تقبل دعوته فالتمس لإقامة أسسها بلدا بعيدا غير ذي زرع... وذلك ما اقتضى أن يكون الله تعالى دائم المواساة لإبراهيم تقوية لعزيمته، فكان إبراهيم خليل الرحمان "واتخذ الله إبراهيم خليلا"، قرآن: النساء/ 115.

والإخلاص له والتجرد من كل الطموحات الفردية والنزوات الذاتية؛ وذلك ما تمثل في تلك التجربة الفريدة والابتلاء الحقيقي الذي تعرض له إبراهيم في مشروعه هذا، ألا وهو ابتلاؤه وامتحانه بأمر الله له أن يذبح ابنه:

إن "قصة الذبيح" التوراتية في سفر التكوين التي تعين عمدا الابن الذبيح لإبراهيم وتجعله إسحاق، ابنه الثاني علاوة على البعد الاديولوجي الذي سبق شرحه لهذا التحويل لاسم الذبيح، من الابن البكر إلى الابن الثاني؛ فان المعاني التي ينسبها سفر التكوين لعملية الذبح لا علاقة لها مطلقا ولا انسجام بينها وبين المشروع الكبير لدعوة إبراهيم ولا بهجرته بدينه وعقيدته؛[1] في حين تأتي الرواية القرآنية لهذا الحدث منسجمة تماما مع أبعاد القيم الدينية والأبعاد الإنسانية لرسالة إبراهيم ولمشروعه الكبير: ذلك أن إبراهيم قد هجر قومه وهجر منطقته كلها فرارا بدينه وبعقيدته، وبدأ بإنشاء مجتمع أمل فيه أن يكون مجتمعا يعبد الله وحده ولا يشرك به أحدا؛ وقد جعل من ابنه البكر وزوجته هاجر اللبنة الأولى لذلك المجتمع ولذلك المشروع. ثم بدأ المشروع في الظهور، وتوسع المجتمع الذي رغب إبراهيم في إنشائه؛ وكان يتردد عليه من حين لآخر يتعهده ويطمئن عليه وعلى ابنه. وفي غمرة هذا الشعور بالنجاح في إقامة هذا المجتمع المسلم لله الموحد له؛ وفي غمرة هذه النشوة التي لا بد أن تكون قد غمرت قلب نبي الله وهو يرى ابنه البكر إسماعيل يسير على نهجه وسنته ويشيد معه لبنات المشروع الذي يقوم جوهره على الاستسلام لله بعد توحيده؛ يخوض إبراهيم الامتحان الأكبر ليتعرف هو نفسه على مبلغ إخلاصه لله و"صدق توجهه"

---

[1] "فناداه ملاك الرب من السماء وقال : أبراهام أبراهام. فقال ها أنا ذا؛ فقال لا تمد يدك إلى الغلام ولا تفعل به شيئا، لانى الآن علمت أنك خائف الله فلم تمسك ابنك وحيدك عنى"، التكوين: 22/ 11-12؛ أنظر النقد الممتاز الذي أو قفه عباس محمود العقاد على هذه الرواية التوراتية عن الذبيح، العقاد، عباس محمود، أبو الأنبياء، سلسلة كتاب اليوم، القاهرة: غشت 1953 ص141-143.

إليه ويقدر درجة خضوعه واستسلامه لحكمه ولم يكن هذا الامتحان أو الابتلاء غير أمره بذبح ذلك الابن الذي رزقه على كبر والذي وضع فيه إبراهيم مستقبل مشروعه التوحيدي الكبير ! فكيف يؤمر الآن، بعد أن استوى مشروعه واستوى ساعد ابنه حامل مشروعه معه وبعده، كيف يؤمر بعد كل هذا أن يذبح ابنه وينسف بيده ما بناه طيلة حياته منذ شبابه، ويهدم مستقبل مشروعه؟ ! ألم "يهاجر إلى ربه" طلبا للهداية واستعانة على إقامة دينه وإعداد "رباط" يضم رجالا يحملون المشروع بعده..؟

ومع كل هذه المبررات يبدو أن معنى "الهجرة إلى الله" والاستسلام له لا زال في حاجة إلى "اختبار" وتمحيص حتى يتبين بالفعل أن إبراهيم قد بلغ درجة من التصديق بالله والإخلاص له والثقة به وبتدبيره، جعلته لا يتردد لحظة في الإقدام على تنفيذ ما رآه وحيا في رؤيته وأمرا إلهيا بذبح "وحيده" ونسف ما خطط له بيده ... وبذلك يكون إبراهيم "نموذجا" في الاستسلام لأمر الله وأصلا لمفهوم الإسلام "هو سماكم المسلمين من قبل" (قرآن: الحج/ 78). غير أنه لا بد أن نلاحظ اختلافا كبيرا آخر بين الرواية القرآنية والرواية التوراتية عن شخصية وقيم الذبيح نفسه ! ذلك أن إبراهيم بحسب الرواية القرآنية، حينما عزم على تنفيذ أمر الله والاستسلام له أدرك أن المأمور بذبحه، وهو ابنه البكر، مشارك له في ذلك المشروع الكبير، وهو نفسه يقول بما يقول به من وجوب الطاعة والاستسلام لله؛ ومن ثم عرض عليه أبوه ذلك الأمر الإلهي، في معرض الامتحان والابتلاء له أيضا، وكأنه وضعه بين خيار القبول للأمر الإلهي بأن يذبح أو يرفض "فانظر ماذا ترى" ! (قرآن: الصافات/ 102). وما كان هذا الابن الذي هو صنيع تربية إبراهيم، بل هو الخميرة الأولى التي وضعها إبراهيم في هذا البلد الأمين لاستنبات التوحيد، ما كان لهذا الابن الإبراهيمي" إلا أن يحقق في نفسه معاني الهجرة إلى الله التي بدأها والده حين كان هو الآخر شابا يافعا وفتى مثله؛ فبادر إلى الاستسلام،

بل أسرع قائلا لتوه: "يا أبت افعل ما تومر، ستجدني إن شاء الله من الصابرين"[1] ! هذا هو الإسلام والاستسلام المشترك بين الأب والابن لله رب العالمين. وبذلك قرت عين إبراهيم بعد أن "صدق الرؤيا" وعرف وذاق حقيقة الاستسلام لله وتيقن من نجاح "هجرته" الإنسانية ووقف على ثمرتها الأولى وأقام مع ابنه لبنتها الأساس؛ ثم تطلع بعد ذلك إلى مستقبلها راجيا من الله أن يوسع ما حول هذه اللبنة ويجمع عليها أقواما موحدين ويبعث فيهم، ولو في زمن آت "رسولا منهم" يكمل ويتمم المشروع الأكبر، مشروع إخلاص الدين والاستسلام له.

تلك هي القيمة الكبرى لهذه التجربة الإبراهيمية التي تتهاوى أمامها كل قيمة مادية تقف عند حدود الوعد بالأرض وتكثير سواد القبلية وجمع الخيل والحمير وتعد باستعباد الآخرين، كما يعد بذلك أو ينذر بالأحرى

---

[1] الملاحظ في رواية سفر التكوين عن الابن الذبيح، إسحاق، أن هذه الرواية لا تنسب لهذا الابن في هذا الاختبار الوجودي الذي وضع فيه أي موقف من شأنه أن يضفي على تضحيته هذه قيمة أخلاقية؛ فمدون سفر التكوين يسكت بالمرة عن إسحاق وكأنه مجرد دابة تنقاد لمصيرها دون أن تعرف أو تتساءل أو تبحث عن "المعنى" ! وذلك خلافا للرواية القرآنية التي رأينا فيها إسماعيل الذبيح واعيا بالأبعاد العقائدية والأخلاقية التي هو مقدم عليها ومتحمل تباعها مع والده... ثم إذا كان إبراهيم، بعد نجاحه في تجربته الإيمانية هذه ووضعه لبنتها الأولى متمثلة في ذلك البيت الذي رفع قواعده بمعية ابنه إسماعيل، قد تطلع إلى أن يخرج الله من صلبه من يسير على نهجه ويرث هديه، حيث رجا ربه داعيا: "ومن ذريتي" ! فقد جاءه الجواب واضعا حدا قاطعا بين وراثة النسب ووراثة القيم، مؤكدا أن السير على طريق الهداية والحق رهين بالالتزام الأخلاقي، وليس بنسب طيني "قال: ومن ذريتي، قال: لا ينال عهدي، الظالمين" (قرآن: البقرة/ 124). ذلك هو أساس العهد الإلهي لإبراهيم. من خلال تلك التجربة الوجودية، أن يصير إبراهيم "نموذجا" وإماما لكل الإنسانية... بينما يصر سفر التكوين أن يجعل جزءا إبراهيم على اجتياز تجربة القربان وذبح "وحيده" جزاءًا ماديا صرفا ومحض امتلاك إضافي لأراضي الغير "من أجل أنك فعلت هذا الأمر... أباركك مباركة وأكثر نسلك تكثيرا كنجوم السماء وكالرمل الذي على شاطئ البحر، ويرث نسلك باب أعدائك" أو ترث ذريتك مدن أعدائها"! (تكوين: 22/ 16-17). وما أبعد هذه القيم" التوراتية لإبراهيم عن القيم الإبراهيمية في القرآن الكريم.

سفر التكوين. وذلك هو نموذج "خليل الرحمان" في السياق القرآني" وهو النموذج الغائب تماما في الحكاية التوراتية عن أبرام وعن إبراهيم !

4- من الهجرة الإبراهيمية إلى الهجرة المحمدية

أ- لقد كانت التجربة الدينية لبنى إسرائيل على عهد النبي موسى(ص) تجربة صعبة، عانى هذا النبي خلالها معاناة شديدة في تربية وتهذيب قومه وواجه صعوبات جمة لانتشالهم من أخلاق العبودية التي ألفوها وعادات الخنوع الذي ربوا عليه وقنعوا به؛ كما عانى بالمثل معاناة أشد لتطهير عقيدتهم من براثين الشرك المنتشر آنذاك حتى بعد أن آمنوا بدعوته وخرجوا معه فارين مهاجرين؛ حيث انقلبوا مشركين" أو مجسمين في التيه بعد أن نجاهم الله من فرعون... وحتى بعد أن اعترفوا بذنبهم العظيم هذا وتاب الله عليهم، بقيت فيهم، وفي السبعين رجلا من ممثليهم ممن اختارهم موسى (ص) لميقات ربهم، آثار الوثنيات قائمة حينما قالوا لنبيهم "لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة" ! (قرآن: البقرة/ 55). فالإيمان الذي جوهره إيمان "بالغيب" صار عند هؤلاء مجرد "إدراك حسي"، والإدراك الحسي يتساوى فيه الإنسان والحيوان، والمؤمن والكافر ! فكيف يشترطون إدراك إلههم جهرة وحسا حتى يقروا بوجوده[1]... ! إنها بقية من بقايا الوثنيات والطفولة البشرية، لا تدل على ارتفاع عن درك البهيمية ولا ترقى أن تكون أساسا للإيمان أو "للدين" حق كما سبق وأن أدرك إبراهيم وأعلن أنه "لا يحب الآفلين"....

ب- وإذ يستغفر النبي موسى الله تعالى، لما صدر من قومه من سوء

---

[1] في ضوء هذا نقدر أهمية استهلال المصحف، بعد الفاتحة؛ بسورة البقرة التي شددت في مطلعها على أول صفة تميز المؤمنين عن غيرهم، ألا وهي كونهم "الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون" (قرآن: البقرة/ 2).

أدب وما بقى فيهم من جلف في الطبع، ولمّا يمضى على نصبهم العجل إلها لهم إلا وقت يسير؛ راجيا من ربه أن يكتب له وللتائبين من قومه حسنة في الدنيا والآخرة... (قرآن: الأعراف/ 154-155). وهنا يأتي الجواب الإلهي على طلب موسى واستعطافه ربه: إن الله تعالى بقدر ما هو معاقب للظالمين وللعصاة، فان رحمته مع ذلك قد "وسعت كل شيء"، فلا شيء في الوجود ولا أحد من الخلق إلا وشملته هذه الرحمة، فهي من ثم رحمة واسعة... لكن بجانب هذه الرحمة الواسعة والشاملة للوجود وللخلق أجمعين، فان الله تعالى يخبر نبيه العظيم موسى الذي خص بالشريعة الأولى أن تلك الرحمة الواسعة والنعمة الإلهية المتدفقة سوف "يكتبها" ويظهرها في صورة أكمل وأوضح بعد سلسلة طويلة من التجارب والدعوات الدينية الإصلاحية في هذا العالم، كي تختتم تلك الدعوات والحركات، بعد تلك المحاولات الطويلة من الإرشاد والتهذيب، بظهور "النبي الخاتم" الآتي لاحقا في الزمان؛ ذلك النبي الذي فتح به عهد جديد غير مسبوق في كل الدعوات الدينية السماوية، عهد نسخ فيه ما كان ظرفيا وخاصا في تلك الدعوات، وخاصة ما كان مؤقتا ومحدودا في شريعة موسى. من ثم وجب أن تكون دعوة "النبي الخاتم" مبشرة بشريعة أخرى جديدة، ولكنها شريعة مناسبة لتطور الإنسان، بعدما شهدت الإنسانية تطور حضاريا وتراكما ملموسا في المعارف والقيم، لذلك وجب أن تكون شريعة هذا النبي الخاتم قائمة على قيم كلية ومبادئ عامة لا تخص قبيلة ولا مجتمعا محدودا ولا تحد فائدتها في زمن معين دون زمن. وحتى تستجيب هذه الشريعة لشرط الكلية والدوام هذين، وجب أن تكون قيمها بلغت المنتهى في الرحمة واليسر والصلاح للناس كافة "شعوبا وقبائل"...

ج- لقد صار موسى إذن، بحسب الخطاب القرآني، شاهدا على هذه الإرادة الإلهية بضرورة إخضاع التجارب الدينية لمنطق التجديد والتهذيب والسعي نحو الكمال؛ وإذا كان موسى قد حظي بأول شريعة إلهية مكتوبة،

فهي شريعة لم تكن لتصلح لغير "فراخ بني إسرائيل"... ومن هنا نسبية تلك الشريعة ومحدودية فائدتها في الزمان والمكان، وإذا كانت هذه الشريعة الأولى قد مثلث بذاتها رحمة من الله، فان الرحمة الإلهية تتسع باتساع حاجات الناس وتطورهم. لذلك وجب أن هذه الرحمة "سيكتبها" الله وسيظهرها واضحة المعالم، مدركة للعقول، وبعد سلسلة من التجارب الدينية والإصلاحية، سيكتبها ويقدر حصولها تقديرا محكما في تجربة أخيرة من تلك التجارب الدينية؛ ليس لسبب اعتباطي عبثي، بل لأمر معقول ومقبول يتمثل في أن المتلقين لدعوة هذا النبي الخاتم والسائرين على نهجه سيظهرون علة استحقاقهم لتلك الرحمة الكبرى لكونهم "يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول، النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل" (قرآن: الأعراف/ 155-156). ولقد أوضحت الآية نماذج من تلك الرحمة التي استحقها جيل هذه النبوة الأخيرة والأجيال التالية: فبعد تلك التجارب التي خاضها أنبياء بني إسرائيل مع أقوامهم وعبر أجيال متطاولة والذين طالما لجؤوا إلى أعنف التأديبات وأقسى التقريع للتخفيف من رعونة تلك الأقوام وغلظة طباعهم... وقد عكست التوراة ثم الإنجيل حالات شتى من تلك التجارب الصعبة التي انتهت كما نعلم "بفشل" دعوة المسيح عليه السلام بين "فراخ بني إسرائيل"... بعد ذلك تنفتح تلك الدعوات الدينية الإصلاحية على تجربة دينية جديدة ينجح نبيها الخاتم في تهذيب أتباعه والارتقاء بمدراكهم العقلية وقيمهم الأخلاقية نحو حالة استحقوا بها أن "يكتب" الله لهم رحمته الخاصة والشاملة في نفس الآن، والتي منها أن نبيهم الخاتم "يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم" (قرآن:

الأعراف/ 156)، إن التجربة الدينية الجديدة اعتبارا لظرفيتها الإنسانية، وبعد سلسة من الإعداد ومحاولات الإصلاح للارتقاء بالناس إلى مدارك المقاصد الدينية الكلية، حتمت نسخ كل التشريعات "التوراتية" السابقة التي كان التشدد فيها والتعنت المصاحب لها أحيانا نتيجة سلوكات ورعونات من لم تتهذب طباعهم ولم ترتق مداركهم الأخلاقية والفكرية؛ ومن ثم اقتضى أن تتأسس شريعة الدين الخاتم على إدراك واضح للحق والباطل وللحلال والحرام أو للمعروف والمنكر، هكذا بأوصافها الكلية الثابتة المعقولة المناسبة "لفطرة" الإنسان... وبذلك تتحقق تلك الرحمة التي خص بها كل الذين اتبعوا النور الذي أنزل على هذا النبي الأمي الخاتم.

لأجل هذه النزعة الكلية وتلك الخصائص المشار إليها في تلك الدعوة الدينية والإصلاحية الخاتمة، كان من المنطق جدا أن ينادى الله نبيه الخاتم ليعلن على الملأ أن دعوته، ونظرا لطبيعتها تلك، ليست دعوة قومية أو قبلية أو شعوبية، ولا هي دعوة زمنية مؤقتة؛ بل هي دعوة عامة لكل الناس ودائمة بدوام الزمن: "قل: يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السموات والأرض لا إله إلا هو يحي ويميت. فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون" (قرآن: الأعراف/ 157)[1].

[1] إن المتأمل في منطق وسياق تلك الآيات المستشهد بها من سورة الأعراف (156-185) ليجدهما يقومان دليلا على أن ما كان ولا يزال اليهود ينتظرونه من مجيء "مسيح آخر الزمان" وما كان النصارى ولا يزالون ينتظرونه أيضا من "عودة المسيح" في الألفية السعيدة... ليس ذلك إلا تعبيرا محرفا عن خاتم الأنبياء" الذي ختمت به فعلا الرسالات النبوية بحسب إخبار الدين وشهادة التاريخ ! وأن الفتح الجديد والإصلاح الأكبر للزمان الذي يعلقه اليهود والنصارى كل على مجيء أو عودة مسيحه، هو الذي تحقق فعلا مع رسالة خاتم الأنبياء الذي تحدثت عنه هذه الآيات من سورة الأعراف. لقد كان اليهود في الجزيرة العربية "يستفتحون" على العرب المشركين ويفتخرون =

د- ونعتقد أن هذه النزعة الكلية الإنسانية في رسالة النبي الخاتم، وفي ذلك الإصلاح الذي استهدفت تحقيقه على المستوى الأخلاقي والتشريعي، وعزمها على إسقاط تلك الأغلال التي كانت على الناس في التشريع التوراتي القديم؛ هم ما استوجب أيضا أن يكون هذا النبي الخاتم لا ينتمي إلى الدائرة التوراتية ولا يقع تحت سلطة تعاليمها وتشريعاتها وقيمها. فمهمته الجديدة ألا يكون تابعا لها بل مصدقا بمقاصدها البعيدة وبأسسها العقائدية؛ ولكن أيضا مهيمنا عليها، ومراجعا لقيمها ومصححا لمسار التجربة الدينية لأتباعها. إن "الهيمنة" تقتضي أول ما تقتضيه الاستيعاب الواعي للتجارب الدينية الماضية، والحكم عليها بعد ذلك إيجابا أو سلبا، واستخلاص الأسس والمبادئ ومراجعة الطوارئ والعوارض... كل هذا اقتضى ربما أن يكون هذا النبي الخاتم ينتمي إلى شجرة التوحيد الأولى التي أعاد غرسها وسقاها إبراهيم مع ابنيه إسماعيل وإسحاق؛ ولكنه مع هذا الانتماء متميز عن "الفرع الإسرائيلي" لتلك الشجرة، فهو من فرع بكر إبراهيم، إسماعيل الذي ظلت التجربة الدينية لفرعه بمنأى عن تجربة أبناء العمومة الإسرائيليين. وبذلك يكون النبي الخاتم، المنتمى لشجرة إبراهيم، متمتعا "باستقلال" كامل عن تلك التجارب الدينية التي خاضها من قبل بنو إسرائيل، خاصة بعد نبوتهم التشريعية مع موسى. ولعل قيمة هذه الاستقلالية تتجلى في كونها تتيح للنبي الخاتم ألا يصدر في حركته الدينية الإصلاحية الجديدة عن أية "سلطة"

عليهم بأن عصرا قريبا سيشهد مجيء منقذهم الأكبر "المسيح المنتظر" "فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به"! وهذا تعبير قرآني آخر دال أنه قد جاء فعلا ذلك المسيح المنتظر وذلك المصلح الأكبر، وهو آخر الأنبياء؛ فلا نبي بعده ولا حكمة لمسيح يجيء أو يعود بعده في آخر الزمان ! ولعل في هذا ما يرجح أن القول بعودة المسيح في آخر الزمان هو من جملة "الدخيل" على الثقافة الإسلامية من تراث أهل الكتاب ! قارن بهذا الصدد: السقا، أحمد حجازي، معركة هرمجدون ونزول عيسى والمهدي المنتظر، مكتبة النافذة: ط 1، 2003.

أخرى غير سلطة الوحي مباشرة؛ لقد كان المسيح (ص) يخوض تجربته الإصلاحية، ولكنه كان مضطرا أن يعلن مرارا "ولاءه" لشريعة التوراة وحرصه على عدم نقضها أو الخروج عنها؛ كما اضطر مرارا أن يدخل في حوار مع الأحبار الحارسين والقائمين على تلك الشريعة "مؤولا" لها ومبينا لأحكامها ومنتقدا قصر فهم أولئك الأحبار لها[1]...

في حين أن مهمة ذلك النبي الخاتم تحددت في إجراء ذلك الإصلاح الشامل لتاريخ النماذج الدينية، إصلاحا يبغى ترشيد مفهوم الدين، عقيدة وشريعة، وقيما أخلاقية، وهو "ترشيد" أو حكم وتقييم يتيح له أن يراجع ويكمل ويتمم مختلف المفاهيم والتصورات المرتبطة بالدين. وهذا بالضبط ما اقتضى من هذا النبي أن يكون "مستقلا" عن تلك النماذج الدينية السابقة وأنماط تدينها، مرتبطا فحسب بالأصل الذي يصلح لحمل أمانة هذه المهمة الأخيرة: إنه أصل الفطرة "فطرة الله التي فطر الناس عليها" والتي جعلت منه نبيا مرتبطا مباشرة بمصدر الدين والوحي دون ما طرأ على هذا الدين والوحي من أشكال أخرى من التدين عند الناس[2] إن هذه الحالة من

---

[1] من ثم وجب الإقرار بأن التاريخ يوضح أن الذي ابتدع الخروج على شريعة موسى إنما هو "بولس" في مرحلة متأخرة، وليس المسيح أبدا. ومن المهم أن ننتبه إلى طريقة "تحقيب" القرآن الكريم لتاريخ الدعوات الدينية الكتابية، فالمحطات الكبرى في ذلك التحقيب القرآني لا تعدو أربع محطات متمايزة: نوح وإبراهيم وموسى، قبل الختم بالمحطة الأخيرة التي يمثلها محمد (ص)؛ لقد مثل نوح بداية سلسلة الدعوات النبوية، وضمن دعوته تفهم دعوة هود وصالح ولوط وشعيب... أما دعوة إبراهيم فهي وإن كانت تمثل سبقا في الزمن عن دعوة لوط وشعيب، إلا أنها تعتبر استئنافا جديدا لدعوة نوح الأولى؛ وقد نجح إبراهيم في بعث التوحيد من جديد وأورث عقيدته لخلف من بعده وأقام بيتا شاهدا على ذلك...ثم يأتي موسى بشريعة مكتوبة تكريسا لدين التوحيد وألزم بها شعب إسرائيل وقصرها عليه إلى أن جاءت الشريعة الناسخة والخاتمة والمتمثلة في الإسلام كآخر محطة في تاريخ الأديان الكتابية.

[2] أنظر الاستثمار الهام الذي قام به الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لمفهوم الفطرة في الإسلام في كتابه:
=

الاتصاف "بالفطرة" التي حقق من خلالها النبي الخاتم استقلاله هي التي تضفى ربما المعنى العميق لوصفه "بالنبي الأمي"؛ إذ "الأمية" في هذا السياق المخبر بتطور المسيرة الدينية من موسى (ص) إلى محمد (ص) إنما تعني تلك الاستقلالية عن كل السلط والمراجع الدينية السابقة، كما تعني في نفس الآن ذلك الارتباط المباشر بالأصل وبمصدر التدين الحق. ومن ثم صار ذلك النبي الأمي "أمة"؛ أو إماما ونموذجا يحتذى، مثلما كان إبراهيم قبله "أمة" وإماما ونموذجا لغيره...

هـ- ولعل هذا المعنى الأخير هو السر في تشديد القرآن وحرصه أن يربط بين دعوة آخر الأنبياء وتلك التجربة الدينية لإبراهيم الخليل، تلك التجربة التي جعل القرآن منها نهجا صالحا للاقتداء وحنيفية رفعها وحدها إلى مستوى "الملة" التي أمر خاتم الأنبياء أن يحدو وحدوها وينزل مقاصدها على أرض الواقع ويجدد معالمها انطلاقا من البيت الحرام" الذي رفع قواعده إبراهيم وإسماعيل[1] "ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين" (قرآن: النحل/ 123). "قل إنني هداني ربى إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا" (قرآن: الأنعام/ 161). تلك هي السلطة المرجعية" الوحيدة التي اتخذت نموذجا ومرجعا في دعوة النبي الأمي، لكونها السلطة الوحيدة التي تكرس مفهوم "الاستقلالية" ومفهوم "الفطرة" في تجربة إبراهيم الفتى الثائر على الشرك وإبراهيم "المهاجر" إلى ربه. وليس هناك بون بين مفاهيم الاستقلالية والفطرة والإسلام

مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: دار سحنون، 1426-2006، ص 54 فما بعدها.

[1] في هذا الإطار يجب أن نفهم سر تقلب وجه النبي (ص) في السماء وتطلعه إلى تغيير "قبلته" للقدس إلى قبلة يرضاها "قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام" (قرآن: البقرة/ 143).

والاستسلام لله رب العالمين؛ وتلك كلها معاني لا يصعب استنباطها من مفهوم "الأمية" حالا ودلالة، مثلما لا يصعب استنباطها من مفهوم "الهجرة" إلى الله:

فحتى باقتصارنا على المعنى المتبادر من مفهوم الأمية الذي هو عدم القراءة والكتابة، فدلالة ذلك في السياق النبوي المحمدي، أن خاتم الأنبياء بأميته هذه قد حقق استقلاليته عن كل "أثر بشري" أو "سلطة" معرفية يمكن أن تهيمن عليه عن طريق المدارس أو الأساتيد أو الأسانيد[1] وبذلك يظل في حياته وتوجهاته مرتبطا بالفطرة كما سبق وصفها؛ وهو في هذا يذكرنا بسيره إبراهيم وبداية دعوته. كما أن النبي الأمي" بهجرته" إلى المدينة فرارا بدينه وطلبا للامان ورغبة في إقامة بيت لله في أرض يعبد فيها الله وحده، إنما سار على نهج أبى الأنبياء إبراهيم الذي "كان أمة قانتا لله" والذي هاجر إلى الله طلبا للأمان في بلد آمن رغبة في توحيد الله وإخلاص العبودية له فما أشبه جوهر دعوة النبي الخاتم بجوهر دعوة خليل الرحمن، وليس كمفهومي "الأمية" و "الهجرة" دليلا على هذا التشابه والتقارب.

خاتمة

"إن في ذلك لعبرة لأولى الألباب" ! (قرآن: يوسف/ ١١١).

أ- تلك جملة من "القيم الإبراهيمية" المبثوثة في أسفار التوراة،

---

[1] روى ابن أبي عمير عن معاوية بن عمار عن الإمام جعفر بن محمد الصادق في تفسيره لقوله تعالى: "هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم..." (قرآن: الجمعة/ 2) قال الصادق مفسرا: "كانوا يكتبون، ولكن لم يكن عندهم كتاب من عند الله ولا بعث إليهم رسول، فنسبهم إلى الأميين" الطبطبائي، الميزان؛ نقلا عن: محمد حسين الصغير، تاريخ القرآن، بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع. ط1، 3 140- 1983 ص 79.

وخاصة في سفر التكوين والتلمود؛ وهي قيم لم نلجأ إلى بعض المقارنات بينها وبين القيم الإبراهيمية في القرآن إلا لنزيدها وضوحا ولندلل على طبيعتها المتميزة. بيد أنه عطفا على ما ضمناه مقدمة بحثنا هذا، فان الدرس الأكبر الذي نود إبرازه في هذه الخاتمة من خلال تلك القيم المستخلصة من الأدب التوراتي الرسمي، أن هذه القيم على ما يبدو رغم قدمها لم تمت بل لم يخمد أثرها ولم يضعف تأثيرها في تشكيل الوعي اليهودي المعاصر الذي كان ولا يزال يتغذى وينهال من تلك المصادر ويقتبس منها تصوره للوجود ويحدد في ضوئها علاقته "بالآخرين".

لهذا إذا كان الأدب التوراتي، المكتوب منه والشفهي، ظل حاضرا بين الجماعات اليهودية، خاصة تحت تأثير نشاط الحركات الصهيونية، فلا بد أن نتوقع تأثيرا أعمق واستغلالا أكبر لذلك الأدب، خاصة لنصوصه المؤسسة كسفر التكوين والتلمود، على الفضاء الفكري والأخلاقي المهيمن على الشخصية اليهودية المعاصرة. حقا ! إن الفكر اليهودي، منذ فيلون السكندرى، قد عرف تيارات إصلاحية حاولت جهدها إعادة تأويل و"قراءة" القيم التوراتية التكوينية والتلمودية بما يسمح للجماعات اليهودية في الشتات بالتكيف والاندماج؛ بل قد تكون هناك تيارات أخرى حاولت التخلص نهائيا من تلك القيم والدعوة إلى الاندماج الإيجابي في المجتمعات الإنسانية المستقبلة والمحتضنة. غير أن خلق كيان خاص باليهود بالقوة والحديد في القرن العشرين قد أغرى الفكر اليهودي عامة والحركة الصهيونية خاصة بإحياء تلك القيم التوراتية المكرسة للانغلاق والمحذرة من الانفتاح على المخالف فضلا عن الاندماج معه، والمشددة على وجوب تجديد "محق الكنعانيين" أو طردهم من أرضهم أو سجنهم على الأقل داخل سور يمثل سجنا كبيرا "للأغيار"...

من هنا يجب أن ننبه إلى أننا إذا ما تعمدنا إدراج هذه القضايا السياسية والعملية ضمن مشكلة القيم فذلك لكون الحديث عن القيم هو حديث عن أخص خصائص الوجود الإنساني، فالإنسان كائن أخلاقي" بقدر ما هو "كائن اجتماعي"؛ ولا قيام للأخلاق بمعزل عن "قيم مشتركة" تسمح بالتواصل مثلما تسمح بالاعتراف المتبادل. لكن "الاعتراف" بالآخر في حد ذاته ليس مجرد قرار سياسي ! وإنما هو بالأساس "فعل وجودي" بكل ما في الكلمة من معنى فلسفي ودلالة إنسانية؛ اعتبارا لكون "الآخر" الذي هو موضوع الاعتراف يمثل عنصرا أساسا لإثبات الذات ككائن في العالم؛ فلولا ذلك الآخر لما أمكنني أن أثبت ذاتي أمامه كذات نظيرة له ومختلفة عنه في نفس الآن ! من ثم صار هذا الآخر المختلف والنظير كذلك عنصرا ومكونا أساسا من مكونات وجودي الخاص...

ب- وحيث ذلك، وبسبب هذه العلاقة الجدلية بين مفهوم الذات ومفهوم النظير كانت العلاقة بين الطرفين تحقق على المستوى الوجودي الاعتراف، مثلما تحقق على المستوى العملي والأخلاقي فعل التعارف؛ فالاعتراف مؤدى إلى التعارف وسبيل ضروري إليه. مثلما أن التعارف هو أيضا فعل متبادل بين ذاتين، يتم من خلاله تبادل الخبرات والتجارب، ولكن قبل ذلك يتم تبادل شبكة من المعارف والقيم المشتركة التي تسمح بشرعية التبادل وتسهل ذلك التعارف. وفي ضوء هذا يجب القول إن الاعتراف إذا كان يتضمن الإقرار بحق الاختلاف بين الطرفين، فإنه يتضمن بذات الوقت الإقرار بوجود قيم مشتركة بينهما، من حيث أن الاعتراف هو من الناحية الأخلاقية أو السياسية، وفي آخر التحليل، اعتراف "بإنسانية" ذلك الإنسان المخالف، لا بمجرد وجود جسده البشري؛ بل يجب أن ينصب الاعتراف على ما يشكل جوهر إنسانية الإنسان المتمثلة فيما يحمله من "قيم مشتركة" تصير هي ذاتها موضوعا

"للتعارف" وسببا "للتفاهم" ودافعا "للتبادل". ومن ثم كانت تلك القيم المشتركة هي التي تسمح بالتواصل ويلتزم الطرفان باحترامها.

هكذا نستطيع أن نستخلص أن فلسفة الاعتراف بالآخر تقتضي ضرورة إضفاء الشرعية على وجوده، وعلى قيمه ومبادئه التي يعيش عليها ويلقنها لأبنائه، واعتراف بالحاجة إليه ووجوب التعاون معه. وذلك يترجم عمليا على المستوى السياسي وفي العلاقة بين المجتمعات والشعوب والدول، التي بقدر تمسكها بحدودها وخصوصياتها الثقافية والاجتماعية، تتشوف في نفس الآن إلى ضرورة ربط علاقات بينها وبين غيرها من الشعوب والدول طلبا للتعارف والتعاون؛ غير أنه لا سبيل لإقامة هذا الأمر الأخير إلا عبر إيجاد قاسم مشترك ليس فحسب من المصالح المادية ولكن قبل ذلك لابد من إيجاد أرضية مشتركة من المفاهيم والقيم الإنسانية التي يتم اعتمادها كمراجع أو ضوابط لإقامة تلك العلاقات بين الدول والشعوب والأمم بهدف ضمان احترام الحياة وتحقيق السلام بين الناس وحمايتهم من كل اعتداء وتحقيق العدل والإنصاف[1]...

ج- غير أننا نلاحظ أن هذا العدل والإنصاف وباقي القيم المطلوب احترامها وتنزيلها على أرض واقع الناس، تصطدم اليوم بعودة تفعيل تلك القيم "الإبراهيمية" في سفر التكوين على أرض فلسطين، خاصة بعد قيام كيان إسرائيلي فوقها خطط مسبقا لطرد أحفاد الكنعانيين منها، ويدبر اليوم لمنع عودة من هُجّر منهم من أرضه ضدا على كل القيم الإنسانية. والسؤال المهم بالنسبة إلينا اليوم: كيف يجوز الاعتراف "بشرعية" دولة لا تشاركنا

---

[1] حتى الدول الامبريالية أثناء فترة استعمارها للشعوب المستضعفة لم تتنكر للقيم والمبادئ الإنسانية، وذلك ما أرغمها على الخضوع لتلك القيم والعودة من حيث أتت والكف عن عدوان الإنسان ضد أخيه الإنسان، مما يشكل اعترافا صريحا بسلطة هذه القيم المشتركة... وذلك خلافا لما هو معروف في الأنظمة العنصرية كنظام "الأبارتايد" البائد والنظام الصهيوني الإسرائيلي الحاضر.

قيمنا الإنسانية؟ إذ هي تؤمن بشرعية اغتصاب أرض الأغيار ولا تقيم وزنا لحياة الآخرين المطرودين، فضلا أن تقيم وزنا لحياة نفس واحدة ! بل كيف يجوز لنا أخلاقيا أن نعترف بقيم تلك "الدولة" وقد عرفنا أصولها التوراتية، وهي قيم دينية وأخلاقية وسياسية قائمة على "فلسفة عنصرية" لا تقيم وزنا لما هو "مشترك" بين الناس من قيم.

لقد أصبحت عنصرية الكيان الإسرائيلي واضحة للعيان اليوم؛ فالاديولوجية الصهيونية التي طالما أراد هذا الكيان نفيها عن نفسه صارت أكثر بروزا، سواء في مشاريع توسيع كتلة "الاستيطان" أو في الحرب الإبادية التي يخوضها ذلك الكيان أو في القوانين التي يشرعها فوق كل أرض فلسطين، وآخرها مشروع "يهودية" دولة إسرائيل؛ وهو مشروع يكفي لوحده أن يمنع العالم من الاعتراف بهذا الكيان، لأنه بذاته يكرس نظاما عنصريا يعتبر "اليهودي" وحده من يملك الحقوق السياسية والاقتصادية كاملة، وغير اليهودي، إن وجد، يظل دوما محاصرا في انتظار سحقه و"تطهير" أرض إسرائيل منه[1] ! ولذا من حقنا أن نتساءل إذا كان هذا الكيان الذي زرع بالقوة فوق أرض فلسطين يتغذى بالفعل من قيم خاصة به نجدها محفورة في ذاكرته الدينية المعتمدة وتروج لها خصوصا بعض الأوساط النافذة فيه، كما نجد صداها مثلا في تلك "الفتوى" ذات النفحة التلمودية التي أوصت الجنود الصهاينة أثناء حرب غزة، الأخيرة قائلة: "لا تتركوا لهم طفلا ولا شجرا ولا حيوانا" ! نقول متسائلين: هل يجوز "الاعتراف" بكيان تلك هي أصول ثقافته وقيمه وهذه هي تجلياتها اليومية؟

---

[1] بخصوص "القيم التوراتية" النافذة اليوم في إسرائيل نود أن نحيل القارئ الكريم على أهمية كتاب:
Isra, Shahak, *histoire Juive*, *Religion juive*, *le poids de trois millénaires* ;
وانظر عرض رشيد أبو ثور لهذا الكتاب الشهادة في مجلة المنعطف، وجدة: عدد:-22 ,2003-1424
21. ص 149-181.

ألا يؤدي بنا الاعتراف بهذا الكيان الذي لا يحترم القيم الإنسانية إلى خيانة هذه القيم؟ إن الاعتراف بهذا الواقع الظالم الذي فرضه ذلك الكيان معناه اعتراف بإمكانية تجدد نفس الظلم من قبله أو من غيره وإضفاء "الشرعية الأخلاقية" عليه وذلك هو عين العبث ! فلنحذر أن نسقط فيه كما سقطت نماذج وقيم سفر التكوين..!

مدرسة لا يبسيج:
مقاربة الدراسات الشرقية الألمانية عربيا/ مغربيا

محمد آيت الفران
كلية الآداب-مراكش

يمكن القول إن بداية التعامل مع حضارة الشرق دينا وتاريخا ولغة... في أوربا، عرفت لحظتي ميلاد وفي مكانين متقاربين، هما باريس في فرنسا والجهة الشرقية في ألمانيا، ممثلة في المدن الجامعية برلين وهالة وڤينا، ثم لايبسيج خاصة. وإذا كانت باريس هي حاملة مشعل الدراسة الفرنسية وباعثة شرارة الإشعاع نحو غيرها من البلاد في أوربا، مما أبقاها قوية وسيدة على غيرها، إلا أن المدرسة الألمانية ستتحرك، تحت غطاء التأسيس، مستقلة ومستقوية بتقاليد في البحث ودراسات الشعوب ولغاتها، مما راكمته عينات مختلفة من العلماء والمجتهدين في معرفة ثقافات الشعوب البعيدة عن أوربا. وعندما نريد الاقتراب أكثر من شروط التأسيس لهذا الفرع من الدراسات في الجامعة الألمانية، بما يجعلها متميزة ومختلفة في آن معا عن أختها الفرنسية الكبرى، سنلاحظ، حتما، أن هذا الاختلاف موزع على واجهتين:

1) واجهة تتكئ على الرصيد المنجز من الدراسات الأثنية واللغوية المقارنة التي حركتها أسماء كبيرة ولامعة في علم اللغة التاريخي المقارن، على امتداد أكثر من قرنين، حتى ظهور كتاب دوسوسير بعد وفاته بثلاث سنوات (1916)- دوسوسير الذي لم يستطع هو نفسه أن يفلت من إسار تلك الدراسات وانعكاساتها على مرحلة مهمة عن حياته العلمية، قبل أن يتحول إلى اتجاه معاكس في فهم اللغة وطرق البحث فيها. ولقد كان لاكتشاف اللغة

السانسكريتية[1] دور السحر في تحريك وتيرة البحث المقارن لأوجه الاختلاف والتقارب بين اللغات الأوروبية، مما انتهى إلى تقسيم تلك اللغات إلى فصائل وفروع، بتأثير من الانتصارات التي حققتها علوم البيولوجيا على الضفقة الأخرى، بعد ثورة شارل داروين (1809–1882) ونظريته عن أصل الأنواع. وهكذا لم تستطع حركة الاستشراق الأولى في ألمانيا، كما لم يستطع أعلامها أن يتنكروا أو يتجاوزوا، مثلا، جهود زملائهم في مدرسة بور رويال[2] والنحاة الجدد (الشبان)[3]، كما لم يستطيعوا تجاوز ما خلفته أقلام أعلام من قبل شلايشر[4]

[1] تأسس علم اللغة المقارن في أوروبا تأسيسا فعليا بعد اكتشاف اللغة السانسكريتية على يد القاضي الإنجليزي وليام جونز(1746–1794) أواخر القرن الثامن عشر في الهند. وقد كان لهذا الاكتشاف فعل السحر في حركة مقاربة اللغات الأوروبية المجاورة لبعضها والمقارنة بينها. كان هدف الباحثين الأوروبيين إرجاع خصائص لغاتهم في الصوت والفونولوجيا إلى جانب جذور المعاني والمعجم إلى أصل لغوي أمٍّ افترضوا أن يكون النموذج السانسكريتي أساسه ومنطلقه. وقد أدى ذلك عندهم إلى ما أصبح يعرف بفصيلة اللغات الهندوأوروبية التي تعتبر اللغات الإنجليزية والألمانية والفارسية أحد أعمدتها الكبرى.

[2] ساهمت جماعة بور رويال Port-Royal في فرنسا القرن السابع عشر(1637–1679) في تحريك رؤيا جديدة عن مفاهيم النحو واستعمالات اللغة التي كانت سائدة حتى زمانهم، فعارضوا مبادئ الاستعمال الجيد للغة أو النحو المعياري. وكانوا ينظرون إلى قواعد اللغة أو النحو كعلم لا هو بالفلسفي الخالص ولا هو بالإمبيريقي التجريبي المحض، بل يركن عندهم إلى معنى ألاستنباط والاستنتاج. وقد آمنوا بأن الوقائع اللغوية العامة هي وحدها التي تسمح لنا بتفسير موجبات الاستعمال في اللغة حيث يمكن إذن وصف نحو أو قاعدة بالعقلنة. وقد استلهمت جماعة بور رويال مبادئ الفكر والمنطق عن ديكارت (1596–1650) لتوضيح مبادئها الأساس لما كان يعرف عندهم ب"القواعد العامة والمعقلنة" Grammaire Générale et Raisonnée (1660).

[3] تكونت جماعة النحاة الجدد Junggrammatiker على يد مجموعة من اللسانيين الشبان أواخر القرن التاسع عشر في ألمانيا، وجعلت من مدينة لايبسيج منطلقا للإعلان عن مبادئها، فعرفت أيضا ب "مدرسة لايبسيج". وقد حاولت المدرسة عبر فرضيتها عن "قانون الأصوات الإطرادي/ أو المطلق" Ausnamlosigkeit der Lautgesetze أن تؤسس لتعامل جديد ينظر إلى علماللغة Sprachwissenschaft، المحسوب حتى زمانهم على العلوم الإنسانية، كعلم يندرج أيضا في نطاق علوم الطبيعة ويستعين بأدواتها. وقد شكل هذا التطور على يد الجماعة الشابة دفعا جديدا لإقرار بصدقية "علم اللغة" على غرار العلوم =

والأخوين كريم[5] وفونت[6] وفيلهيلم فون هومبولت[7] وهرمان باول[8] وغيرهم.

الطبيعية الأخرى واستجلابا لدقتها. وقد أطلقت التسمية أولا عليهم من قبل جمهور اللغويين "الكبار" استصغارا لجهودهم وابتعادا عن طروحاتهم التي كانت تتحرك خارج المعروف المتداول، غير أن الجماعة ما لبثت، أخيرا، أن قبلت التسمية فبقيت لصيقة بها واحتضنتها.

[4] يعتبر أوجيست شلايشر August Schleicher (1821-1868) أحد المؤسسين ل"نظرية الأصول الشجرية Stammbaumtheoirie" في مجال الأبحاث اللغوية المقارنة. وكن إلى جانب زميله فرانتس بوب (راجع هامش رقم 4) أحد الماهدين لعلم الهندوجرمانيات Indogermanistik. كان شلايشر ينظر إلى علم اللسان أيضا كفرع عن علوم الطبيعة وعرف اللغة كجزء من الحياة الطبيعية والتي تخضع، على غرار التطور البيولوجي للأنواع، إلى قوانين التطور العامة. ولاشك أن أثر العالم شارل داروين (1809-1882) ونظريته عن "أصل الأنواع"، = = واضح هنا على مناحي البحث اللغوي المقارن عامة وشلايشر خاصة.

[5] يحسب الأخوان جريم Brueder Grimm ياكوب (1785-1863) وفيلهيلم جريم(1786-1859) غلى علماء اللغة الألمان الذين طبعوا مسيرة البحث فيها دراسة وتأليفا وتجميعا. وهما، إلى جانب ذلك، اللذان جمعا القصص و الخرافات المشهورة باسمهم Grimms Maercheni حيث أحكما توثيقها وصياغتها فصارت مناط التداول والإنتشار بين بين الكبار والصغار، ليس فقط في ألمانيا الموسعة بل أيضا في كل أوروبا. ويعتبران معا من الآباء الحقيقيين الذين قعدوا للبحث الفيلولوجي وبالتالي علم الجرمانيات Germanistik في ألمانيا ومازالت جهودهما بادية بوضوح، إلى يومنا، على كثير من مظاهر الفكر واللغة لكل متكلم باللغة الألمانية، أذ قل أن نجد طفلا ألمانيا صغيرا لم يقرأ حكايات جريم أو لم تردد عليه مسموعة من أمه أو جدته.

[6] كان فونت Wilhelm Wundt (1832-1920) عالم فلسفة ومنطق وسيكولوجيا، كما كان المؤسس الفعلي لعلم السيكلوجيا المستقل، وشارك مع زملائه الآخرين في وضع البناء الأول لما كان يعرف عندهم ب"سيكولوجيا الشعوب" Voelkerpsychologie

[7] فيلهيلم فون هومبولت (1767-1835) هو أشهر الألمان الفاعلين في حركة البحث اللغوي والفلسفي خلال القرن الثامن عشر. وقد مكنته قدراته الفكرية على السباحة خارج السرب الأوربي فنقل موضوع علم اللغة المقارن إلى نطاقات جغرافية وإثنية جديدة حولت المقارنة إلى الاعتراف بأهمية اللغات الأخرى. جعل هومبولت من لغة "الكاوي" في جزيرة جاوة الأندنوسية موضوعا أثيرا في أبحاثه، فكانت دراسته عنها (1836) رافعة متينة وجهت أسلوب البحث في اللغة عند الألمان. ويعتبر فون هومبولت وبعده كارل ياسبرس (1883-1969) من الذين روجوا بالتنظير والممارسة لفكرة"الجامعة" في ألمانيا.

[8] هرمان باول (1846-1921) هو أحد المنتمين لجماعة النحاة الجدد (راجع هامش رقم3).اهتم بعلوم اللغة عامة وكتب في اللسانيات الألمانية ومعجميتها.

2) وسيكون القطب الآخر لأعلام الدراسات المتصلة بالكتاب المقدس، هو الجسر الرئيس الذي ستُنَصَّب قوائمُه قواعدَ بناء المدرسة الألمانية في الدراسات الشرقية... وسيكون لفئة متميزة من الألمان ذوي الأصول اليهودية، داخل هذا الاتجاه، مزية قدرتهم على تفتيت لغة نصوص كتبهم ومقارنتها بلغات أخرى أخوات للأصل الآرامي. لقد تربت بعض تلك الأعلام في مدارس دينية/ لاهوتية منذ طفولتها الأولى. وكان معبرها إلى قراءة نصوصهم الدينية، محفوظةً ومرددة في الكنائس والبيع، هو اللغة العبرية قبل أن توضع محققة في ترجمات إغريقية أو لاتينية أو حتى ألمانية لوثرية[9].

وقد يكون لهذا الوجه الأخير الذي ترسخ عندهم تحت اسم ماكان يعرف "بعلوم اليهودية"[10]، أثره الفاعل في وسم حركية البحث والتأليف

---

[9] لوثرية نسبة إلى ترجمة المصلح الديني الكبير في ألمانيا مارتن لوتر Martin Luther (1483-1546) للكتاب المقدس عن اللغة العبرية الوسيط مباشرة إلى الأمانية. وقد شكلت هذه الترجمة عاملا مميزا في رسم صورة ثابتة ومتواترة عن الثقافة الألمانية دينيا ولغويا واجتماعيا، إذ تعتبر الترجمة اللوثرية للإنجيل بنصوصه القديمة والحديثة، أولا، نصا متداولا بامتياز في كل الكنائس الألمانية والقراءات الفردية في البيوت، كما أن حبكته في اللغة ودوره في تجميع مهارات الألمان على اختلاف مناطق أدائهم اللغوي دفع بالنص اللوثري في اتجاه نص جميل يقرأ أيضا لغايات أدبية وإمتاعية، أضف إلى ذلك سلطته في مجال تحصيل اللغة الألمانية الأدبية المتداولة في كل المناطق الجرمانية تقريبا، ثم فعاليته في التفاف الألمان حول نص مشترك يناغم بين وجوههم الاجتماعية والثقافية المختلفة. ولا تقف ترجمة لوثر للكتاب المقدس عند هذا الحد بل إنها أيضا مصدر متداول في كل الإحالات والتنصيصات الصحيحة التي يلجأ إليها في الأبحاث العلمية الجامعية والقراءات الكنسية الرسمية.

[10] علم الدراسات اليهودية اتجاه ترجمه بعض أساتذة اللغات الشرقية وحضاراتها في الجامعة الألمانية من ذوي الأصول اليهودية. انطلق هذا التوجه أولا داخل نصوص الكتاب المقدس وأصول تحقيقه ومقارباته بلغات أخرى سامية وغير سامية (إغريقية ولاتينية خاصة) ليمتد إلى البحث والمتابعة والتجميع لكل النصوص اليهودية الأخرى وأعلامها في كل مجالات المعرفة. وقد شكل هاجس التميز والتفوق الذي كانت تعكسه بعض كتاباتهم وجها آخر لخطاب آخر مؤداه ضرورة الاعتراف بمساهمة اليهود في النمو الفكري والحضاري لكل أوربا. عكس هذا الاتجاه مجموعة من الأسماء المعروفة الرائجة في الجامعة الألمانية أيام تأسيس حركة الاستشراق فيها ومن جاء بعدهم.

في كل ماله صلة بالشرق: لغات أولا، ونصوصا دينية وتاريخية وحضارية عامة. ويكفي هنا أن نؤشر على ثلاثة أعلام قوية في الجامعة الألمانية في فترة ما بعد التأسيس وهم: أبراهام جايجر[11] وموريس شتاينشتايدر[12] وغريمه تسونز[13]، وكلهم جعلوا من هَمِّ إخضاع نص الكتاب المقدس، شكلا ومضمونا، مسلكا قائما في كل ما أنجزوه من كتب ودراسات، وما حققوه من نصوص وأعلام. وربما يكفي هنا أن نذكِّر بأعمال كل من موريس شتاينشنايدر، عن أعلام اليهود في الأندلس العربية وجهودهم في العلوم

---

[11] أبراهام جايجر(1810-1874) هو أحد معالم الاستشراق الألماني من أصول يهودية وأحد الفاعلين في حركة الدراسات اليهودية التي وسمت مرحلة مهمة من تاريخ الاستشراق الألماني الجامعي. يعتبر كتابه الموسوم بـ "ماذا أخذ محمد عن الديانة اليهودية (1833) أحد المحطات الكبرى والهامة في الدراسات المقارنة بين الأديان.وقد شكلت أفكار جايجر في مؤلفه ذاك محفزات قوية لغيره من المتخصصين والمهتمين في معاودة طرح اسئلته مجددا. وقد أعيد إصدار الكتاب في برلين قبل سنوات قليلة (2004) بمقدمة ضافية أعادت قراءة مضامينه وحينتها على وجه يستدعي المناقشة والبحث من جديد. ولايفترق= =مفهوم هذا التوجه في ألمانيا عما شاع لدى الفرنسيين تحت اسم : Etude scientifique du judaïsme

[12] يحتل موريس شتاينشنايدر(1816-1909) موقعا متفردا في مسلسل الأساتذة اليهود في الجامعة الألمانية. وقد مكنته مهاراته المتنوعة في الأداء العلمي وحذقه للغات عديدة، أن يخلف للمكتبة الألمانية الاستشراقية رصيدا ضخما من الكتابات والفهارس والترجمات. وقد عرف عنه متابعته الصبورة والمتمكنة لأعمال أعلام اليهود في الثقافات الأخرى: عربية إسلامية (خصوصا في الأندلس المسلمة) أو أعجمية نصرانية في أقطار الشرق الأخرى (السريان المتأثرون بالإغريق خاصة). ولاشك أن التزاماته العلمية في جامعات مختلفة وإقاماته الدائمة فيها مكنته من الوقوف على الوثائق اللازمة والنصوص اليهودية الأساس في بناء مجلداته المبهرة في مادتها العلمية وغناها في جانب الضبط والإحالة على العناوين في أماكنها. وقد رصد شتاينشنايدر حالات متعددة لأسماء معروفة وغيرمعروفة عند اليهود في كل مجالات المعرفة والإنتاج العلميين. ويقف الرجل الآن كظاهرة متمنعة عن المحاكاة تستحق فعلا المراجعة والتقويم.

[13] ليبولد تسونز (1794-1886) هو أيضا من العلماء اليهود الألمان. كان عارفا وأستاذا لليهودية والآداب العبرانية القديمة، وهو أيضا من مؤسسي فرع العلوم اليهودية. وتعتبر كتاباته عن اليهودية مع زملائه في المنحى، ماثلة الأثر إلى يومنا فيما ينجز من أبحاث حول الموضوع .

والترجمات، وأبراهام جايجر، ومؤلفه خاصة عن أثر اليهودية في الإسلام، والذي مازال إلى يومنا موضوع دراسات ومراجعات ومناقشات في الأوساط الجامعية الألمانية والأمريكية خاصة[14].

وهناك مسرب آخر وَثَّقَ صلةَ المدرسة الشرقية الألمانية بأصولها في الجغرافيا القريبة، والجوار هو المدرسة الهولاندية التي يمكن اعتبارها متقدمة في الزمان على أختها الألمانية، إلا أن المدرستين معا تشربتا من منبع واحد وتغذيتاعلى نفس المائدة.

عندما جعلنا من جامعة لايبسيج نموذجا نقيس عليه وجه الدراسات الشرقية عندنا، لم نختر ذلك اعتباطا. فقد كانت لايبسيج فعلا، قاطرة الانفتاح على ثقافات الشرق ولغاته، بامتياز في ألمانيا، ويرجع ذلك، في المقام الأول، إلى احتضانها الأسماء الأولى من أعلام الاستشراق الألماني الذين راكموا، عَدَداً وعُدَّة، منصرفين إلى تكوين توجه في البحث ودراسة النصوص المتصلة بالعرب وبلاد الإسلام عامة. وقد كانت الجامعة قبلة

[14] أعيد نشر كتاب جايجرعن " ماذا أخذ محمد عن اليهودية" من قبل أحد الباحثين (فريدريك نوفونر) في جامعة برلين سنة 2004 بمقدمة ضافية مست أفكاره الأولى معرجة على تطورات البحث وما راكمته كتابات أخرى على امتداد أزيد من قرن ونصف القرن. وقد بسط ناشر الكتاب وكاتب مقدمت ه،أفكار جايجر في أعمال من جاء بعده تاركا النص الأصل يفصح عن نفسه من حيث أفكاره الكبرى التي كانت تتحرك في اتجاه أن الكثير من العناصر الإنجيلية العبرانية ونصوص اليهود الربيين يمكن الوقوف عليها في القرآن الكريم، وأن جايجر تعامل مع كتاب المسلمين ليس فقط كنص موحى به من عند الله، ولكن كنص أعملت فيه موجبات الأداء الشعري لدى البشر. وقد نظر جايجر إلى النص القرآني الكريم، على نفس مساق زملائه اليهود، محللين ومخضعين نصوص كتبهم المقدسة إلى الآلة النقدية التاريخية. ويبدو أن مناحي كتابات جايجر ما زالت قائمة في الجامعة الألمانية الآن، حيث أعيد إحياء النظرة النقدية التاريخية للنص= =القرآني في جهود جماعة من الباحثين تتزعمهم المستشرقة أنجليكا نويفيرت. ولاشك أن وجهي نولدكه وجايجر يطلان بقوة على مشروعها (راجع هامش34).

الباحثين والأساتذة الآخرين الذين كانت تكتمل سيرتهم العلمية، فقط، بالتعريج على المدينة الجامعية دراسين أو مدرسين أو مقيمين في مكتبتها الزاخرة بالنفائس والكتب والمخطوطات الشرقية، ومستفيدين من علمائها والقيمين عليها. وهكذا تشربت جامعة لايبسيج كل أصناف الأساتذة المهتمين بالشرق ولغاته، وذوبت داخل نمطها كل الميولات التي عكستها جامعات أخرى في الإمتداد الألماني. أضف إلى ذلك، أن لايبسيج المركز، كان يقتات بعفوية على جهود جامعات أخرى تقع داخل نطاقها الجغرافي وغير بعيدة عنها كبرلين وهالة وبينا، دون أن ننسى قربها من مركز القرار السياسي والفكري للدولة آنذاك: مدينة فايمار، وحاضرة الفن والأنوار مدينة دريسدن[15].

وقد يصعب على الباحث تتبع الأسماء الكبرى التي وسمت معهد الجامعة في دراسات الشرق ولغاته، لأنها أولا، متعددة الاهتمامات ومختلفة التوجهات، ثم لأنها ثانيا، مكثرة في الإنتاج ومراكمة في العطاء.

وإذا كانت جامعة لايبسيج فعلا تراهن على هذا السبق وتختصر، بحق، النسق العام لحركة ما يعرف عندنا بالاستشراق في كل ألمانيا- فما هي الخصائص الكبرى التي طبعت هذه المدرسة؟ وكيف تأتى لها أن تكتسح، منهجا ورؤيا، جامعات أخرى عديدة في البلد؟ ثم ما قيمة ذلك وما دوره لدى حديثنا عن وضع الدراسات الشرقية في جامعتنا؟

أدركت جامعة لايبسيج، أو أدرك أعلامها منذ البداية، جدوى أن

---

[15] ارتبطت مدينة فايمار باحتضانها لوجوه من الموروث الثقافي الألماني إلى جانب كونها، في وقت ما، مثلت مركز القرار السياسي (شهدت تأسيس أول جمهورية على الأراضي الألمانية 1919) ويكفي هنا أن نشير إلى بعض رموز الادب والفن ممن تعاقبوا عليها وبرزوا فيها كجوته (1749-1832) وهردر(1744-1803) وشيللر (1759-1805). وغير بعيد عن فايمار تنتصب مدينة دريسدن كواجهة للفن والمعمار وكمركز استطاع استيعاب أشكال الفن الأوربي بكل توجهاته وأنماطه.

يُخضعوا نصوص الأدب العربي الكبرى، كالمعلقات مثلا، لمحك المساءلة الفيلولوجية[16] المعمقة، التي كانت تذهب بهم بعيدا في تتبع أصول الكلمات، وكيف تقلبت في لغات أخرى غير عربية وسامية خاصة... ولاشك أن المدرسة الألمانية هنا، كانت وفية لمبدأ الاحتكام إلى النصوص الأصل، الذي حرك، منذ البداية، مدماك التأسيس في الإطلالة على الشرق ولغاته عندهم، بعد أن احتكموا إلى النص العبري للكتاب المقدس، تصحيحا لقراءتهم عند الترجمات اللاتينية، ولقد كان هذا المبدأ نفسه، هو النافذة الأولى التي أطلوا من خلالها على لغة القرآن الكريم ومعانيه.

أظهر الاستشراق الألماني منذ البداية أهمية "العربية" في إلقاء الضوء الضروري الكاشف على النص العبري للكتاب المقدس، لينتقل هذا المنحى بعد ذلك إلى فرنسا. وربما كانت هذه هي الخطورة الأولى للإعلان عن استقلالية الدراسات العربية عن الغطاء التيولوجي/ اللاهوتي العام، الذي كان يحتضنها في أوربا وفرنسا خاصة، ولعل يوهان ياكوب رايسكه[17]، وهو

---

[16] يمكن اعتبار المساءلة الفيلولوجية للنصوص أحد المعالم القوية التي وسمت طرق التدريس في الجامعة الألمانية، ولاشك أن تقاليد التناول لنصوص الكتب المقدسة ودراستها على الوجه الكامل حركت إلى حد بعيد هذا الاتجاه. وقد تكون الدراسات العربية في جامعات ألمانيا قد تذرعت بنتائج البحث ووفرة الإنتاج الذي راكمه علماء اللاهوت عندهم فطبقوها على قراءاتهم للنص القرآني الكريم وتخريجهم لنصوص التاريخ والآداب العربية. ولعل ما فعله تويودور نولدكه في مؤلفه الضخم عن " تاريخ القرآن" كاف وحده لتأكيد هذا الاتجاه (راجع هامش 25 أدناه). ورغم انفتاح بعض أقسام الاستشراق الآن في ألمانيا على أساليب التحليل وقراءة النصوص الجيدة إلا أن نعرة الفيلولوجيا مازالت مستحكمة فيها.

[17] كان ياكوب رايسكه (1716-1774) ينعت في أدبيات الاستشراق الألماني الأولى بشهيد الآداب العربية، أو هكذا كان يسمي نفسه، لأنه عاش تائها غير معتبر من زملائه. وينظر إلى رايسكه، مع ذلك، كرافع وماهد لاستقلالية الدراسات العربية الفيلولوجية في ألمانيا. بدأ دراسته الأولى في لايبسيج للتيولوجيا إلى جانب اللغة العربية بشكل فردي لينتقل سنة 1738 إلى مدينة لايدن، حاضرة الاستشراق في هولاندا، بدعوة من ألبرت شولتنس(راجع هامش 18أدناه) لمعاينة المخطوطات العربية ودراستها، فانقلبت اهتماماته هناك إلى دراسة الآداب الإغريقية القديمة.
=

أحد أعلام الفيلولوجيا الألمان في القرن الثامن/ التاسع عشر، من أوائل الذين رسخوا هذا المبدأ، ثائرا ومعارضا بعض زملائه في جامعات ألمانية أجرى كألبرت شولتنس[18] وميشائلي في جامعة كوتينجن. وسيتبنى هذا التوجه البارون سيلفستر دوساسي[19] في باريس، أستاذ هنري فلايشر[20]، الذي سيقبس عنه شرارة التأسيس الفعلي لفرع الدراسات العربية في ألمانيا، ليعلن بذلك تأسيس مدرسة لايبسيج قائدة هذا المنحى فيها.

- كان للعربية في مدرسة لايبسيج فضيلة قيادة حركية المعرفة بثقافة الشرق ولغاته الأخرى، ولأنها كانت عندهم ملكة اللغات[21]، فقد كانت

ولأسباب شخصية علائقية مع علماء الفيلولوجيا بلايدن منعتعنه درجة الدكتوراه فتحول إلى البحث في علم الطب عند العرب حاصلا على دكتوراه/ طب(1746). بعد عودته إلى لايبسيج (1746) لم يكن رايسكه يخطط لممارسة مهنة الطبيب لينتهي به المطاف أستاذا للغة العربية وإن بتبعثر ومراوغة من زملائه في المدينة الجامعية. يحسب رايسكه في ألمانيا على العاملين على استقلالية المعرفة الفيلولوجية العربية ورافع يد علماء التيولوجيا عنها، ثم كواضع حجر الأساس لعلمي الإيبيجرافيا والنوميسماتيك (النقوش والكتابات الأثرية والمسكوكات النقدية العربية القديمة).

[18] ألبرت شولتس (1686-1750) هو أستاذ اللغات الشرقية والعبرية القديمة في لايدن الهولاندية.

[19] سيلفيستر دوساسي (1858-1838) من أشهر الفيلولوجيين في فرنسا ومؤسس الدراسات العربية الحديثة فيها ومحرك قاطرة الاستشراق في أوربا.

[20] هاينريش فلايشر(1801-1888) هو عديل دوساسي في ألمانيا، حيث ساهم في عملية التأسيس للدراسات العربية في الجامعة الألمانية وأحد أعلام الاستشراق الكبار فيها. وقد دفع فلايشر بالأساس في اتجاه تحرير الدراسات العربية من ربقة الدراسات التيولوجية.

[21]جعلت أقسام الاستشراق الألماني والدراسات المقارنة "العربية" ملكة بين أخواتها الأخريات من اللغات السامية لسببين رئيسين: كون العربية، أولا، أقدم النماذج السامية التي بقيت محتفظة بكثير من خصائص الأصل السامي الأعلى في حين أن لغات سامية أخرى عايشتها نفس التطور لم تستطع أن تحافظ على تقاسيمها القديمة المائزة. وفي غياب أصل سامي مشترك وبعد مقايسة العربية مع لغات أخرى ممتدة في الزمان لآلاف السنين لكنها بادت كالأكدية والأوجاريتية مثلا، ترتفع العربية كنموذج قوي وباق يعكس بوضوح معالم أقدم تركيبة صوتية وفونولوجية وتركيبية داخل حضيرة اللغات السامية. وهكذا انتصبت العربية لدى دارسي اللغات الشرقية كمحك يقاس عليه كل قادم وارد وكضرورة تلزم كل مقبل على دراسة الشرق ولغاته. أضف إلى ذلك، ثانيا، أن العربية =

تتكسر على مذبحها كل لغات الشرق الأخرى، لأنها سيدة اللغات السامية، وميزان عيارها الذي تقاس بدقة عليه، في غياب الأصل السامي الذي لم يشكل بعد. وقد كان يصعب على جامعات أخرى بقيادة أعلام متميزين، أن تفصل العربية عن منحى دراسي عام يبقيها، على الأقل، موصولة بدراسات الكتاب المقدس وتراث العبرانيين. هكذا فعل يوليوس فلهاوزن[22] في جامعة جوتينجن التي ضربت في الاتجاهين معا.

- استفادت المدرسة إلى حد بعيد من مشرب آخر عذى أفقَها ووسعه، هو علم الهندوجرمانيات، بقيادة فرانتس بوب[23] مع بدايات القرن التاسع عشر. وقد حمل هذا العلم إلى ميدان علم الساميات كل شروط الدقة العلمية في المقارنة بين اللغات وحصن طرق البحث فيها.

- لعل القاطرة التي ستنطلق مع إرنيست رونان[24] في فرنسا، مع بداية القرن التاسع عشر، هي التي ستكبر وتتقوى مع أسماء أولى كنولدكه[25]

في كل أقسام الاستشراق والدراسات السامية المقارنة نسق لغوي ضروري يجب البدء به والاحتكام إليه في كل عمل علمي مقارن. وبذلك فهي ملكة اللغات.

[22] يوليوس فيلهاوزن (1844-1918) هو أحد أعلام الاستشراق الألماني المعروفين عند العرب. وقد زاوج في أبحاثه بين دراسات الشرق ولغاته وتاريخه مرتبطة بدراسات نصوص الكتاب المقدس القديمة فكان بذلك من المؤسسين المحدثين للدراسات النقدية الإنجيلية.

[23] كان فرانتس بوب Franz Bopp (1791-1867) على نفس منحى زميله شلايشر(راجع هامس رقم 4) إلا أنه وجه عنايته أكثر إلى البحث في اللغة السنسكريتية وهو أيضا من المؤسسين لعلم الهندوجرمانيات التاريخي المقارن.

[24] ارنيست رونان (1823-1892) عرف أصلا كأحد الجامعيين الفرنسيين الذين اهتموا بتاريخ الشعوب السامية ولغاتها. وتعتبر كتبه ودراساته في هذا الشأن بالغة الأهمية لقوة أفكارها وجرأتها في التحليل، نشير هنا إلى كتابه عن"التاريخ العام والنسق المقارن للغات السامية" (1849) و"في أصل اللغة"(1864) ومحاضرته بالكوليج دوفرانس عن "الشعوب السامية في تاريخ الحضارة" (1864).

[25] تويودور نولدكه (1836-1930) هو أحد المستشرقين الألمان الكبار في عصرنا. اشتهر بدراساته المقارنة في اللغات السامية واشتهر أكثر بدراسته عن" تاريخ القرآن" (1860) " معرضا فيه طروحات المفسرين والدارسين المسلمين قبله. وكانت "دائرة المعارف الإسلامية" في طبعتهاالألمانية =

وتسيمرن[26]، لينضاف إليها برجشتريسر[27] بروكلمان[28] بأعمالهم التي لم يفتر بريقها إلى الآن في علم اللغات السامية المقارن.

- إن السؤال الذي يطرح نفسه علينا الآن هو: كيف يمكن الحديث عن دراسات شرقية في الجامعة المغربية بالنظر إلى هذه الدراسات في ألمانيا أو في غيرها من الدول الغربية؟ وهل على الجامعة المغربية خاصة أن تستسقوي بالنموذج الألماني وتتكئ عليه، أو أن تبحث عن مسار جديد ومفارق يضمن خصوصيتها ويبعدها عن نسق معرفي له شروطه في التأسيس والتداول؟

ودون أن نستدعي إجابات إسقاطية على السؤالين، وبعيدا عن الأخذ برأي من يدعي غياب نمط دراسي شرقي في جامعتنا، فإنه علينا أن نعترف أننا حقا

الأولى خاصة مكانا خصبا لمقالاته الضافية عن الإسلام والمسلمين. عرف مجلده عن" تاريخ القرآن" زيادات وإضافات من قبل بعض تلامذته النابهين كبيرجشتريسر وبريتسل (1893-1941). وبدعم من مبرة كونراد أديناور أصدرت ترجمة سريعة لعمل نولدكه الضخم إلى العربية أنجزها جورج تامر سنة 2004 (راجع أيضا هامش 27 أدناه).

[26] هاينريش تسيمرن (1862-1931)هومن المستشرقين الألمان المحسوبين أصلا على الدراسات الآشورية.

[27] جوتهيلف برجشترسر (1886-1933) هو بحق أشهر المستشرقين الألمان في القرن العشرين. له دراسات دقيقة همت مجالات عربية وإسلامية وسامية عدة كبحوثه في علم اللغات السامية المقارن ولهجاته الحية في سوريا خاصة، وشكلت دراساته عن القراءات القرآنية في مصر حجرا أوليا عن هذا التوجه في الدراسات لدى الألمان بعد أن خصص شقا مهما من أعماله الجامعية لظاهرتي النفي (1911) والنهي (1914) في القرآن الكريم. مات برجشترسر إثر حادثة جبلية مفجعة بعد أن ترك رصيدا مهما من الدراسات لم يخب بريقها العلمي إلى الآن (راجع أيضا هامش 25).

[28] كارل بروكلمان (1868-1956) هو أشهر من أن يعرف به من المستشرقين الألمان عند العرب. عرف بمجلداته الضخمة عن تاريخ الأدب العربي (1898-1902) مع ملحقاته وبعمله عن النحو المقارن للغات السامية (1908-1913) في جزئين. وكان قبل ذلك قد أصدر معجمه السرياني اللاتيني (1895) وكتابه عن النحو السرياني (1899) ثم كتابه التعليمي عن النحو العربي (1941) الذي هو مراجعة منقحة لكتاب البر سوسين (1844-1899) الصادر في طبعات متعددة انطلاقا من سنة 1893

استيقظنا في وقت متأخر، تنبهنا فيه إلى أهمية اللغات الشرقية، بعد أن لم نعد في حل من مرحلة عسيرة من التحولات في المفاهيم والتأويل التي وضع فيها النص القرآني الكريم والعربية من حوله. إن هذا يعني أن أهمية الدرس الشرقي في جامعتنا، تأسست أخيرا في جامعتنا ومعاهدنا العلمية (على الأقل في غضون السنوات العشر الأواخر)، على ضرورة طرح النص القرآني الكريم مقابلا بنصوص يهودية ومسيحية أخرى، مما يعني أيضا مقارنة عربيتنا بغيرها من اللغات السامية الأخرى أيضا. والسؤال هنا أيضا هو: هل الجامعة المغربية مهيأة فعلا لذلك؟ وهل تمتلك مقومات النجاح في تغطية ذلك المطلب باقتدار ونجاح ؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة أو مقاربة الأجوبة المختلفة لهذه الأسئلة، يقتضي منا تلقط ملامح "الحضور" لما يمكن أن نسميه "درسا شرقيا" في جامعتنا المغربية. ولاشك أن هذا الحضور بكل أسمائه وأعلامه التي مضت والباقية، سيمثل أستاذنا الموفق أحمد شحلان أحد رموزه القوية والباقية.

إن الجامعة المغربية التي تبدو، في الشكل الأعم، متخلفة عن أخواتها الجامعات العربية الأخرى في استحضار اللغات الشرقية، ضمن موادها، في دراسات الآداب العربية وتاريخها، لا تبتعد في الحقيقة كثيرا عن سياق غياب درس شرقي تأسيسي وفاعل منتج في ثقافتنا، بمعنى أن تقاعس مؤسستنا الجامعية في المغرب عن تبني منهج واضح يوصل بوضوح لوضع اللغة الشرقية فيها، يقابله تذبذب وهلامية في حضور بعض اللغات الشرقية في بعض أقسام التعليم الجامعي ومدارسه في مصر وسوريا ولبنان خاصة. والرأي عندنا أننا استطعنا هنا وهناك، تخريج أعداد من الطلبة والباحثين الذين تنحصر معرفتهم في القدرة على إدراك تشفيرات الحروف وفك رموز الخطوط، دون القدرة على الإمساك المتمكن من القراءة المنتجة لنصوص موازية، أو الدخول في حوار جدي معها. ويكفي هنا أن نضرب مثالين تأكيديين، أحدهما من المشرق والآخر من المغرب:

- لماذا لم تستطع الجامعات العربية إلى حد الآن، تقديم ترجمة كاملة لنص واضح لكتاب "فن الشعر" لأرسطو، رغم أن هذا الأثر الإنساني الخالد، يحسب على الثقافة العربية عندما/ التي كانت هي الوسيط الأول لنقل كثير من آثار الإغريق في الفلسفة والآداب والعلم إلى أوربا؟ ولماذا بقيت بوويطيقا أرسطو معزولة عن ثقافتنا الجامعية لأزيد من نصف قرن؟

إنه رغم احترامنا لجهود بعض مفكرينا العرب الذين اجتهدوا في تخريج نص أرسطو هذا على وجه يضمن قراءته الجيدة، أو على الأقل كما فهمه العرب (والسريان) الأوائل وحققوه، إلا أن كتاب "فن الشعر" مازال، في رأينا المتواضع، يعاني من غياب تحقيق كامل يراعي بعناية أصول الترجمات السريانية الأولى، والتي عبر من خلالها إلى لغتنا العربية، بل يمكن أن ندعي أن فترة كاملة من تداول نص أرسطو لدى السريان وتقليباتهم له، على امتداد عشرات الأعوام، لم توضع إلى الآن بين يدي القارئ العربي المتخصص، إن لم نقل إنها في غيبة تامة عنه، والنتيجة أننا اليوم أمام نص أدخلناه قسرا في حضيرة التاريخ، منذ أن قيض له العالم المرحوم عبد الرحمان بدوي[29] أواسط القرن الماضي. إن بوويطيقا أرسطو لم تعد مؤثرة أو فاعلة في ثقافتنا، في حين أنها تتحرك اليوم بتأويلات وقراءات توائم متطلبات عصرنا في مفهوم الأدب أو معنى الشعر. نعم لم يعد النص مقتصرا على فهمه فقط، داخل حدود المسرح أو التراجيديا ومكوناتها، لقد أصبحت نصوص أرسطو تفيدهم في كتابة سيناريوهات الأعمال السينمائية أو تقنيات رقصات البالي أو الحوارات الإستعراضية على

---

[29] وجه عبد الرحمان بدوي (1917-2002) عنايته إلى نص آرسطو (فن الشعر)(1973) في نطاق مشروعه الموسع لدراسة الفكر الإغريقي في الثقافة العربية وترجماته. وكان محمد سليم أصدر سنة 1971 "كتاب أرسطوطاليس فن الشعر" ثم أحمد سليم "كتاب أرسطو فن الشعر"(1983). وكان شكري عياد قد أصدر ترجمته لكتاب أرسطوطاليس فن الشعر (1967) باعتماد واضح على أصل الترجمة السريانية لإبي بشر متى بن يونس القنائي(توفي سنة940 م)

شاشات التلفزيون أوفنون استجلاب الناس بالقص أو توظيف الحكايات[30].
نعم لايمكن قراءة نص أرسطو عربيا في غياب قراءته وفهمه بلغة شرقية أخرى هي اللغة السريانية. إن تخريج هذا النص بالإحتكام الى ما فعلته فيه ثقافة السريان ولغتهم، هو المعبر الضامن لفهمه على نحو كامل وموثق بيننا.

- وعلى الضفة الأخرى في المغرب عندنا، سنجد أن ما يضاعف من إشكال غياب تدريس لغات شرقية في جامعتنا بالشكل الذي نريده ونرضاه، هو غياب الاعتراف بوجه مهم وحاضر ل"عربيتنا" التي نتداولها والتي هي عصب وجهنا الثقافي وما نبدعه من نصوص حقيقية ملتصقة بقاعدة عريضة من ساكنة البلد: إن جامعتنا لم تفصح إلى الآن عن موقف واضح وثابت من أشكال الآداء اللغوي الدارج غير الفصيح، ولم توضع الى الآن لهجاتنا رغم قوتها وغناها، موضوع الدرس المقارن، رغم تأكيد كل الدراسات في علم اللغات السامية المقارن، أنه لا يمكن الحديث عن أصل لغوي ثابت، بينما لهجاته الأخرى في تطور وتجدد مستمرين، بل إن الكثير من مظاهر ما ننعته بالشذوذ أو الانزياح التي نلصقها بعربيتنا الأم يمكن أن تجد أجوبتها التخريجية فيما نرطنه من لهجات في كلامنا اليومي البسيط المتداول. لقد كان من الممكن أيضا أن يسرع حضور الدرس الشرقي في جامعتنا من وتيرة التصالح العلمي والأكاديمي مع وسيط لغوي منا وفينا هو لغة الأمازيغ في بلدنا وامتداداتها على النطاقين الجغرافي والحضاري الواسعين. وربما كانت جامعتنا أحق من غيرها في احتضان فرع الدراسات الجامعية السامية

[30] توظيف القصص والحكايات عنصر جديد في استراتيجيا الخطاب والتواصل بين الناس، أساسه الميل إلى اسدعاء الحكاية أو القصة وتوظيفها طريقا لاستجلاب الناس وتحويلهم إلى مؤمنين ومناصرين لما نحن بصدده. وقد لا تكون القصة بالضرورة هي الهدف بقدر ما تكون قضية أخرى مخفية هي المعول عليه. والمهم هنا أن يجد الخطيب طريقا سهلا إلى عقول وأفئدة مستمعيه سبيلا لدفعهم للأخذ والإيمان برسالته إليهم . وتقوم الفكرة الآن على أن الخطيب أو الداعية الذي لايحسن القص قد لاينجح في إبلاغ رسالته إلى جمهوره .

أو"اللغات الأفروآسيوية" من جامعات أوربا وغيرها.

ليس من غايات هذا الطرح، طبعا، استنساخ نموذج غريب على جامعتنا وإعادة استنباته فيها. إن وضع تصريف لغات الشرق وحضاراته بجامعات ألمانيا أحكمته شروط مفارقة في التأسيس والدواعي، وبهذا لن يكون من المجدي أن نسلك نفس الخطى التي سلكها أعلامهم، قبل أن يراكموا كل هذا الذي راكموه من دراسات وتآليف متصلة بلغتنا وثقافتنا، وكنا نحن بها أولى. إنه يكفي هنا أن نستلهم منهم حرارة الإيمان فيما آتوه من أعمال وإنجازات، وأن نقف على سر التفوق عندهم، كما عكسته أسماء من قبيل تويودور نولدكه في عمله الضجم عن "تاريخ القرآن"، أو إنجناز جولدتسيهر في دراساته الموسعة عن الإسلام ومذاهبه، أو يوهان فيك عن "العربية"[31]، أو يوهان فان إس، حديثا في عمله الضخم عن "الثيولوجيا والمجتمع"[32]، دون أن ننسى رودي باريت[33] الذي سلخ ثلاثة عقود من

[31] يوهان فيك (1894-1974) اشتهر عندنا أصلا بكتابه عن "العربية: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب" (1950)، وترجم مرتين إلى العربية، وكان الفرنسي كلود دينيزو قد نقله إلى الفرنسية سنة 1955. كان فيك قبل ذلك قد أنجز بحثه لنيل درجة الدكتوراه عن ابن إسحاق وسيرته (1926)، كما اشتهر بمتابعته لحركة الاستشراق والدراسات العربية في أوربا القرن العشرين. ويعتبر كتابه في هذا الشأن مرجعا أوليا لكل مقدم على الدراسات العربية في أوروبا من الأوربيين وغيرهم.

[32] يوسيف فان إس (1934-) هو أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة توبينجن ذات التقاليد الاستشراقية حتى مغادرته لها عام 1999. قدم أطروحته الأولى عن التصوف الإسلامي (1959) ثم أطروحته الثانية عن"نظرية المعرفة عند المتكلمين المسلمين" (1964). ويعتبر مؤلفه الضخم الذي أصدره بعنوان:" التيولوجيا والمجتمع خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين"(بدءا من سنة 1991/ راجع قائمة المراجع) عملا فريدا في الكتابات الأوروبية عن الحركات الإسلامية وفرقها في عصور الإسلام الأولى. ويقدم فان إس في عمله التاريخي هذا فرشا متميزا شاملا عن الحركات الفكرية الإسلامية وما جرى بينها من صراع، واقفا بإمعان ودقة عند كل جزئية تفيد في إضاءة بغياه وتقدم المعلومات المدققة عن كل حالة، كاشفا بذلك عن صبر مستميت واتساع معرفي مبهر. ولاشك أن هذا العمل هو نتاج سنوات إن لم نقل ثمرة عمر من البحث والاستقصاء في مجال وهب فان إس حياته كاملة من أجله .

عمره باحثا ومنجزا لترجمة "علمية" دقيقة للقرآن الكريم. إن هذه الأمثلة وغيرها ما كانت لتُنْجَز في غياب معرفة كاملة بلغات الشرق التي تحركت ونمت في جزيرة العرب وبلاد ما بين النهرين. وإن هذا الحماس للغات الشرق وثقافاته، والذي يرتفع لما يقارب ثلاثة قرون مضت، هو الذي تجنى ثماره الآن جامعات ألمانيا في صناعة الحدث الفكري الأكاديمي المتصل بالعربية/ عربيتنا، ممثلة في النص القرآني حاميها. إن هذا الحدث الذي نعنيه هنا، بقدر ما يشكل تحديا في التكوين والمعرفة بأدوات محسوبة علينا، فهو أيضا ميدان لإعادة تقويم أسسنا التي تشربناها وتربينا عليها في الدين والتاريخ والتئامنا بالمكان والزمان. كيف؟

إن أسئلة من قبيل: كيف نقرأ القرآن؟ وما لغاته؟ وما معانيها لدى تخريج آياته وسوره؟ وهل نحن أمام نص قرءاني موحد؟ وما شأن النصوص الأخرى التي تضاعف مصحف عثمان الذي نلتف جميعا حوله؟ وهل من الممكن أن نخضع النص القرآني الكريم إلى نفس مسارات القراءة والتأويل التي أخضعت لها نصوص الكتب المقدسة الأخرى؟ - وكيف نواجه إشكالات ترجمته إلى لغات جديدة، بحسب الفئات المخاطَبة وتبعاً لقوة إدراكها وبغيتها، عندما تريد الاحتكام إلى كتاب المسلمين أو عندما تريد

---

[33] رودي باريت (1901-1983). لا تذكر ترجمات القرآن إلى اللغة الألمانية دون أن يذكر رودي باريت، أستاذ العلوم الإسلامية واللغات السامية في جامعة توبنجن، وقد أمضى باريت شطرا مهما من حياته العلمية في مواجهة أسئلة ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الألمانية وكل ما اتصل بذلك من قضايا تصب في تأويل معاني القرآن وتقريبها من القارئ غير العربي. وتعتبر ترجمته التي قد يكون أمضى في إنجازها أزيد من ثلاثة عقود، وبرغم ما واجهته من انتقادات، أصح الترجمات الموجودة بين يدي الباحثين الألمان وأكثرها "علمية" وتجردا. إن باريت لايقدم ترجمة جاهزة بين يدي قارئه، بل يقدم له اختيارات متعددة من الكلمات والمعاني التي انتهى إليها بعد جهد دراسي ومراجعة لأمهات كتب التفسير عند المسلمين. وقد أردف باريت ترجمته بملحق ضاف نزل فيه ما تأتى له من معلومات وإحالات دلت بجلاء على صبره ووثوقية مقصده. وينظر الآن إلى هذه الترجمة في أقسام الاستشراق الألماني والأوساط الجامعية كمرجع قار في الأبحاث العلمية التي يمكن الاتكاء عليها باطمئنان .

اتخاذه مفتاحا لولوج أفهامهم في الحياة ونظرتهم للكون؟ إنها الأسئلة الكبرى التي تشغل الباحثين والدارسين الآن في جامعات لايبسيج وبرلين وتوبنجنن وميونيخ و فرايبورغ وغيرها، داخل أقسام حضارة الشرق ولغاته. ويكفي هنا أن نؤشر على بعض الأسماء التي تتحرك، متذرعة بأسلحة العلم، داخل تلك الأسئلة من قبيل: أنجليكا نويفرث[34] وجينتر لولينج[35] وأوتو ياستروف[36] وتلامذتهم من الشباب الواعد في دراسة العربية وأخواتها اللغات السامية الأخرى. ورغم كل المآخذ التي يمكن أن نسوقها تحفظا أوتشكيكا في غايات ما يبحث فيه هؤلاء، مما له صلة بلغتنا ومعتقدنا، فإن الإجابة الصحيحة التي يمكن أن نقدمها في مناقشتنا لما انتهى إليه أو ما

---

[34] تمثل البروفسورة أنجليكا نويفرت (1943-) وجها مهما من الرعيل الأخير للمستشرقين الألمان الذين صرفوا حياتهم العلمية الجامعية من أجل دراسة النص القرآني والاهتمام بقضاياه التأويلية وتقديمه للقارئ الغربي. وتتحرك نويفرت الآن بنشاط قوي في موضوع القرآن الكريم نصا حققا ومؤولا ومفهوما في أبعاده المختلفة لدى المسلمين وغيرهم. وقد جمعت نويفرت حولها، على اختلاف مراكز تموقعا في البحث (بامبيرج، برلين، بيروت وعمان خاصة)، لفيفا من الباحثين الشباب الألمان والعرب، لمساندة مشروعها الذي انتهت صياغته قبل سنوات تحت اسم "كوربوس كورانيكوم" والمدعم من مؤسسات علمية قوية في ألمانيا. ويهدف هذا المشروع إلى تجميع نسخ القرآن الكريم الموجودة ووضعها في خانات تقابل بهدف قراءتها مجددا وفق آلة نقدية تستجيب لموجبات الصحة سبيلا للخروج بنسخة قرآنية موحدة يكون المصحف العثماني أحد مكوناتها.

[35] تتداول أعمال جونتر لولينجم(1928-) المتصلة أساسا بتاريخ النص القرآني الكريم في ألمانيا كمحاولات جريئة ينظر إليها بعضهم خارج نطاق الاستيفاء الموضوعي الهادئ، كما تقتضيه صفات البحث العلمي المتجرد عن كل الخلفيات. وشكل كتابه عن ملامح النص القرآني الأولى كما عكستها مقطعات من الأناشيد المسيحية قبل الإسلام (2004) صنفا بارزا من دراساته التي أحدثت ضجة عن القرآن الكريم في ألمانيا.ويسير مؤلفه عن"إعادة اكتشاف النبي محمد" عليه السلام على نفس توجه صاحبه(راجع فاتحة= المراجع أدناه).

[36] لاشك أن أوتو ياسترو (1942-) هو أحد الألمان القلائل العارفين والمتمكنين من العربية ولهجاتها على تعددها واختلافها. أضف إلى ذلك تمكنه الجيد من الآرامية ولهجاتها الباقية الآن في سوريا وما جاورها من البلاد الأخرى. لم يتوقف نشاط ياسترو عن العمل العلمي بعد تقاعده في جامعة أيرلانجن، وهوالآن أستاذ الدراسات العربية بجامعة تالين/ استونيا .

سينتهي إليه زملاؤنا في الجامعة الألمانية أو غيرها، تتلخص في أن أعمالهم ما كانت لترقى إلى صفة الصدقية واليقين المطلوبين، أو تقترب منهما في غياب الاتكاء على الأدوات المعرفية المعينة على ذلك والمغيبة عنا، جهلا أو استصغارا، مما يوظفونه في مكتوباتهم بألفة و يسر معهودين عندهم.

علينا، داخل هذا الفهم المتواضع، أن نشد على أيدي جيل المؤسسين الأوائل، لنفحة الشرق ولغاته في الجامعة المغربية، وأن نستحضرهم اليوم بإكبار وإجلال، وأن نسائل أنفسنا إلى أي حد كنا في مستوى تطلعاتهم المجهضة، وكيف ابتَسَرَ تعليمنا جهودَ التأسيس لدرس جامعي شرقي ولم نفهم الرسائل. لم تفارق بعد أركانُ كليات الآداب في الرباط وفاس ومراكش، ترديدات تقي الدين الهلالي ومحمد بنتاويت والسعداني الضائعة. لقد حفظنا كلماتهم وقواعدها، قسرا وعلى مضض، في النهار لتنفلت وتهرب عنا قبل غياب الشمس. لماذا؟ - لقد كنا نحفظ نصوصا لشيرازي وسعدي والرومي أوالخيام، لاستظهارها رومية/ فارسية جافة يوم الامتحان، وكنا أيضا نتسابق لتركيب جمل عبرية متصلة بالحياة اليومية كما يتفوه بها أهل فلسطين من اليهود، وكأننا نهيئ أنفسنا لرحلة سياحية لبيت المقدس، فهل هذا هو المطلوب من تعليم جامعي؟

إن تعلم لغة جديدة في غياب رؤيا واضحة وموجهة نحو هدف محدد، لا يمكن أن يفيد طلبتنا وباحثينا في استثمارتلك اللغة وتوظيفها لخدمة مشاريع علمية موجهة ومحددة أيضا، وهذا يعني أن فائدة اللغة وجدواها لا يمكن أن يوظفا إيجابيا، إلا في سياق مشروع نحسن استهدافه، ونخطط بإمعان ومسؤولية له. نعم، يمكن للجامعة المغربية أن تدافع عن خصوصيتها في البرامج وأنواع المعرفة التي توجه النمط المغربي الذي نتتمي إليه ونريد أن نتميز به، ولكن ذلك لن يتم على الشكل الأمثل، ما لم تنفتح ثقافتنا وأنواع تكويننا على ثقافات الآخر ولغاته، وهذا يعني، بالمقابل، أن الجامعة ليست معاهد تتاجر بتعليم اللغات فقط، ولكنها، في المقام الأول، مراكز لاستيعاب

تلك اللغات وإدماجها في منظومتها التكوينية وصهرها في بوتقة الفكر الجديد المنفتح، الذي أصبح مفهوم الجامعة يركن إليه. نحن إذن في حاجة كبرى إلى طلبة وباحثين قادرين على قراءة نصوص الكتاب المقدس بلغتة الأصل، والنفاذ إلى مراتب التعبير ومعاني الكلمات كما حققها علماء اللغة في الساميات، وأولئك الذين بحثوا في لغات الكتب عندهم. نحن في حاجة ماسة إلى طلبة وباحثين يحققون منطوق لهجاتهم في علاقة موصولة مع اللغة التي ضبط قواعدها لنا سيبويه في كتابه "الكتاب"، ولن يتأتى ذلك في غياب المعرفة الصحيحة بالعربية وأخواتها من اللغات السامية الأخرى.

والآن، عزيزي وأخي الأستاذ أحمد شحلان، أيها السادة الأفاضل: - ماذا نريد بكل هذا؟ وكيف نتصور جامعة مغربية لا تغض الطرف عما يجري حولها قريبا أو بعيدا. لا نريد -أولا- استنساخا مبتسرا لنموذج فكري أو دراسي بعيد عنا، ولا نريد أيضا أن نبقى مشروطين بنتائج هذا الفكر واجتهاداته، كما تقدم لنا سهلة سائغة.. فقط، لأننا نملك من البشر ذوي الإرادات الطيبة والتاريخ والقدرة على الإبداع ما يضمن لنا بداية ناجحة وخاتمة مشكورة محمودة. كيف يمكن إذن ان يتم ذلك ؟

تستطيع جامعتنا أن تتدارك الزمن، وأن تحتسب الزمن الضائع، زمنَ تأمل واستبصار. لأننا نمتلك فعلا ما يضمن لنا تلك الخاتمة المشكورة المحمودة.

علينا، أولا، أن نتسامح مع عربيتنا أو عربياتنا في المغرب، وأن نلتفت إلى وتيرة التطور المتسارع والجميل، الذي تتحرك على إيقاعه لهجاتنا، ولن يتم ذلك إلا باستدعاء اللغات الأخرى الأخوات للغة العربية.

علينا أن نرفع أعيننا إلى أفق أوسع، عندما نتحدث عن لهجات أو حتى لغات في المغرب، خصوصا بعد أن أصبح الأفق اللساني يوسع من دائرة المجموعة الساميةن لتشمل اللغات المنتشرة على مساحات إفريقيا

وآسيا (الأفروآسيوية).

علينا أيضا أن نمد أيدينا إلى المعهدين الرائدين في بلدنا: معهد الدراسات الإفريقية، والمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، لنكون جميعا، هموما وآفاق بحث، في سلة واحدة، وبهذا يمكن أن نفكر في إنشاء معهد للدراسات الشرقية يطعم المغرب وبنياته اللغوية القائمة وما تعاقب عليه من شعوب ولغات تركت ملامحها فوق جسومنا وعلى ألسنتنا.

وأخيرا...أخي وعزيزي سيدي أحمد

أيها الناسك في معابد الماضي دون أن تبرح أرضك ويومك،

أيها العاشق المتفاني لعروبيته الأولى تترصدها أقلاما ورسوما ومواقع، أيها المتبتل في ردهات الأجداد الأُول، تسائلهم أخبار أبينا إبراهيم وبنيه في مسرى الحنيفية السمحاء.

جعلت بلقيس أختا وأغرقت فكرك في بحر سبأ.

أبهرتك امتدادات النيل واستوطنت، الى حين، قصور النجاشي دون أن تبتعد عن بسطاء الحبش.

أدركت، منذ طفولتك الأولى، غير بعيد عن مرتعك الأصل، قيمة أن يجانبك طرف آخر، فتساءلت بسذاجة الأطفال الأصفياء: -ومن يكون هذا الآخر ؟ فوجدته داخل قلبك وسريرتك.

لم تتعب نفسك في اختيار الطريق.. وقد تكون الطريق هي التي اختارتك، فسلكت نهج الوفاء لعرقك وأخلاق صحبك وعشيرتك.

وفي زمن النضج الكبير، جعلوا منك مغامرا .. نعم غامرت باحتواء لفيف من أتباع اليقين والتربة الحسنة فأمحضوك الصدق والوفاء ولم تبغ بعدها شيئا.

أنت الآن سيد بين أطيافك التي تعرفها و تعرفك.

لم تفصح يوما أنك تحمل رسالة ولكنهم جميعا أحسنوا الفهم وتدبروا البغية.

سيدي أحمد ..

في زمن تقاتل فيه النفس بعضها، وفي زمن تستقوى فيه الذات على الصنو الأليف، وتراهن على خسران الأخ والبعل والصديق.. في زمن تبعيض البشر وتقزيم الأناسي إلى فتات.. في زمن التباعد والجسور المفصولة بين الشعوب والأديان، ستتذكر بإعجاب سيرتك في الشعور والتضحية وحب الآخر.

سيدي أحمد، نحن أيضا نحبك جميعا.

بيبليوغرافيا

تهدف هذه البيبليوغرافيا الصغيرة الى تقديم السندات الكبرى التي أشارت اليها هذه المداخلة ليكون القارئ الكريم على بينة من االعناوين في أصولها. ومادون ذلك من التوثيقات والتأكيدات فهي من عندي مما يمكن الرجوع إليه في أماكنه.

Erika Baer : *Bibliographie zur deutschsprachigen Islamwissenschaft und Semitistik vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis heute*. Bd.1. Publikationen lebender Gelehrter. Reichert Verlag, Wiesbaden 1985. Bd.2. und Bd.3, Wiesbaden 1991-1994□

Gotthelf Bergstraesser : *Hunain ibn Ishaq*. Übersetzung der syrischen und arababischen Galen-Übersetzungen. 1925□

----- *Einführung in die semitischen Sprachen*, Sprachproben und Grammatische Skizzen. 1928; 1963□

------ *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*. München 1930□

------ *Die Geschichte des Korantexts zusammen mit O. Pretzl in Theodor Nöldeke, Geschichte des Qorans*. Leipzig 1938; 1961

------ *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des ibn Ginni*. München 1933□

Carl Boickelmann: *Lexicon Syriacum*. Berlin: Reuther & Reichard; Edinburgh: T. & T. Clark. 1895

------ *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. 2 vols. Berlin, 1908-1913.

G. Dugat: *Histoire des Orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle*. Paris 1868-70□

Johann Fück: *Arabīya. Untersuchungen zur Arabischen Sprach-und Stilgeschichte*, Berlin 1950□

----- *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20.* Jahrhunderts. Leipzig 1956.

Abraham Geiger: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Dissertation, Bonn 1833□

Guenter Lueling: *Ueber den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der*

vorislamisch- christlichen Strophenlieder im Koran. Erlangen 2004□

------- : *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*. Eine Kritik am "christlichen" Abendland. Erlangen 1981

Theoder Noeldeke: *Zur Grammatik des klassischen Arabisch* (1896)

------- :*Fünf Mo'allaqat, übersetzt und erklärt* (1899–1901)

------- :*Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (1904)

------- :*Geschichte des Qorans*, 2nd ed., vols. 1–3. Leipzig, 1909–38.

Rudi Paret : *Mohammed und der koran*; kohlhammer, 1957□

----- : *Der Koran*; Stuttgart: Kohlhammer, 1966.

------: *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*; Stuttgart: Kohlhammer, 1971□

Gosef Van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 6 Bände. de Gruyter, Berlin 1991–1997: Band 1: 1991; Band 2: 1992; Band 3: 1992; Band 4: 1997 (mit Register zu Bänden 1–4); Band 5: 1993 (Texte I – XXI); Band 6: 1995 (Texte XXII – XXXV).

كلمات مسافرة
قراءة تحليلية متأنية لفصل من الإتقان للسيوطي
(دراسة لغوية سامية مقارنه)

محمود العزب
مستشار رآسة الأزهر الشريف
القاهرة

تبرير

إن عدم حسم الكثير من قضايا التراث وتناولها بالدراسات العلمية المنهجية يترك الباب مفتوحًا أمام عدد من المستشرقين المعاصرين، الذين لا يتمتعون بالكفاءة العلمية الجيدة ، والذين لم يتكونوا تكوينا أكاديميا صحيحا ولا يحيطون علمًا بكافة جوانب هذا التراث المتعددة والمتشابكة والمتداخلة .

هؤلاء يسمحون لأنفسهم في هذه الفترة الضبابية من علاقات الغرب بالشرق، بأن يكتبوا عن بعض هذه القضايا بشكل سطحي علميًا ومغرض نفسيًا، مقالات وبحوثًا وكتبًا هي أبعد ما تكون عن الموضوعية والإنصاف.

والخطير في هذا الجانب هو نشر هذا النوع من الكتابة حول القرآن الكريم ولغته، في العالم كله مع تقدم وسائل النشر والاتصال ، بلغات أوربية، سرعان ما تترجم إلى العربية ، بعد أن يقرأها كثير من أبناء المسلمين العرب في أوروبا وأمريكا وتتسرب إلى بلاد العرب والمسلمين أنفسهم .. ولا تلقى ردًا ولا بحوثًا موضوعية مضادة من قبل المسلمين.

والأمثلة عديد منها:

The syro-Aramaic Reading of the Coran A contribution to the decoding of the language of the Koran. قراءة سريانية آرامية للقرآن الكريم من تأليف Christoph luxcnberg كريستوف لوكسنبرج ولاشك أن هذا التوجه ليس وليد اليوم، وإنما له جذوره وامتداداته في التاريخ لدى بعض قدامى المستشرقين، (ونقول البعض حتى لا نقع في خطأ التعميم المخل).. من ذلك كتاب Theodor Noldeke تيودور نولدكه. المستشرق الألماني الكبير والعالم بالكثير من اللغات السامية بعنوان Die Geschichte des Qorans ـ تاريخ القرآن الصادر عام 1860 .

إن هذا النوع من الكتابات المليئة بالتجاوزات والمغالطات العلمية والتاريخية قديم منذ كلف بطرس المبجل رئيس دير كلوني Pierre le vénérable بعمل أول ترجمة لاتينية كاملة للقرآن الكريم ، وكانت ترجمة متهافتة مغرضة ضعيفة تقنيًا ولكنها بعد انتشارها الواسع في أوروبا، بعد طبعها في سويسرا 1543م. توالت الترجمات والدراسات بعدها حول القرآن الكريم تحمل في أغلبها الهجوم على القرآن حيث كان يحكمهم في الغالب منطق الدفاع عن العقائد المسيحية، ولكن كان البعض يرد على هذه الكتابات في أوروبا نفسها.

في هذا الإطار كان راهب دومينيكاني كبير هو ريكولدو داموثتي كروتشه، مبشرًا في الشرق في أواخر القرن الثالث عشر وقد التقى بعلماء مسلمين وتحاور معهم، ولكنه في كتاب قارن فيه بين القرآن الكريم وبين الكتاب المقدس، حاسبًا الفروق بين القرآن الكريم والكتاب المقدس نقصًا في القرآن وتناقضا، سقط بدوره في تلك الفخاخ الضبابية.

كانت نقطة القصور الأساسية في عمله ـ والتي مازالت مستمرة حتى اليوم ـ هي الانطلاق من الكتاب المقدس كمسلمات مطلقة لا جدال فيها وكل ما يخالفها، ولو كان القرآن، باطل وناقص ومعيب.

إن كتاب نولدكه السابقة الإشارة إليه نقله إلى العربية د، جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل مؤلف من السيدة عبلة معلوف ـ تامر، ود، خير الدين عبد الهادي، ود نيقولا أبو مراد بعد تعديلات على الكتاب أجراها فريدريك شيفالى. والترجمة من منشورات الجمل 2008.

هذا غيض من فيض مما تنشره دار الجمل ودار الفنك وغيرهما، وكان معهد الدراسات الاجتماعية الإسلامية في باريس قد عقد فور صدور كتاب كريستوف لوكسنبرج المسمى قراءة سريانية ـ آرامية للقرآن. جلسة لمناقشته، وقد دعيت إليها .. وقد قلت للمؤلف إن العمل مليء بالمغالطات التي لا يقرها علم اللغات السامية المقارن .. فقال لي:

اكتبوا إذن! إننا ندرس ما تسكتون عنه!

وتناقشنا في هذه الجلسة، وطرحت فيها رؤيتي بوصفي أزهريًا متخصصًا في اللغات السامية، وفي الدراسات المقارنة بين عبرية الكتاب المقدس وعربية القرآن. وهي ببساطة كما يلي:

إن ثمة اتفاقا بين أهل الاختصاص على أن اللغات السامية الأكادية ـ والعبرية ـ والعربية ـ والآرامية ـ والسريانية وغيرها آتية من رحم واحد يسمي اللغة السامية الأم، أو القديمة، التي لابد أن يفترض وجودها، حيث يُرجع المعجميون الساميون كل الجذور المتقاربة المتشابهة إلى أصل واحد.

وقد جمع أستاذنا دافيد كوهين هذه الجذور في عدة كراسات منذ أكثر من عشرين عامًا.

وإذا كان الأمر كذلك فما هو معيار استعارة لغة سامية من لغة سامية أخرى وكيف تكون العربية، وهي من أكثر اللغات السامية محافظة على القديم، ففيها المثنى كاملاً والأعراب كاملاً، وتفاصيل الضمائر الشخصية

وغيرها..فكيف تستعير حتى كلمة"قرآن"اسم العلم على الوحي الإسلامي من اللغة السريانية كما يقول مؤلف كتاب: القراءة السريانية الآرامية للقرآن ؟

إذا اتفقنا على وحدة الجذور السامية في اللغات السامية كلها فمن الطبيعي أن نقابل الجذر قرأ في العربية والجذر , RQ في العبرية والآرامية والسريانية كل بقوانينها الصوتية فكيف يسوغ القول بأن كلمة "قرآن" أسم العلم على الوحي هي كلمة سريانية "قريانا"؟ وبالإضافة إلى ذلك فإن الصيغة "فُعْلان" موجودة في القرآن في مثل فُرقْان من الجذر فَرَق..

وحتى نستطيع التصدي علميًا لهذه الأطروحات المتهافتة، نرى أنه لابد من إعادة التركيز على الكثير من جوانب التراث العربي الإسلامي، بمناهج تحترم طبيعته وخصوصياته؛ مناهج آتية من داخل هذا التراث نفسه،ومن روح نسيجه، مناهج تنظر إلى تكامل جوانبه وتداخل نواحيه، وأن بعضه يستدعي بعضه لتفسيره وفهمه. مناهج لا تسلط عليه منطقًا جافًا نتج من أحكام طبقت بتعسف على غيره من أشكال التراث العالمي..

1ـ مدخل:

يحاول هذا البحث أن يتناول زاوية محددة من زوايا التراث العربي الإسلامي ويركز عليها تحليله

ونقده وهي تخص مركز هذا التراث الأساسي ومحوره وقلبه وعمقه المؤسس، وهو القرآن الكريم، أي ما كتب عنه وعن لغته على وجه الخصوص.

والتراث العربي الإسلامي غني وشامل وحافل واسع متعدد الجوانب.. وهو ككل تراث إنساني متأثر بالسياقات التي تكون من خلالها وفي أثنائها، بل إنه وليدها الشرعي، وهي سياقات جغرافية وتاريخية وثقافية ودينية وروحية ودنيوية متشعبة أتى كل منها من سياق سابق عليه،

وهنا يتكلم علم الأنتروبولوجيا وعلم التاريخ وعلم الحضارة. وهذا التراث العربي الإسلامي ـ شأن كل تراث إنساني ـ يحمل جوانب علمية وجوانب أدبية وجوانب تاريخية يمتزج فيها الحقيقي بالخيالي الشعبي تتعانق كلها ويمسك بعضها بتلابيب بعض. تحاورت خلاله وتمازجت ثقافات شبه الجزيرة العربية، من جنوبها اليمني بل ومما وراء باب المندب في أثيوبيا، ومن وسط الجزيرة من الحجاز ومن شمالها مما يلي أرض الرافدين شرقًا حيث ميراث الأكديين (البابليين والأشوريين) وما يلي أقصى الشمال من ميراث الفينيقيين والكنعانيين والآراميين ثم السوريان .. وبعد ذلك مما يلي من الميراث الفارسي الساساني، ومما يلي من الميراث الرومي البيزنطي ثم اليوناني، كل لغات هذه المناطق وكل تاريخها وكل أديانها، وكل شرائعها، تعانقت مع الثقافة العربية قبل الإسلام من خلال التفاعل والأسفار والتجارة، بل ومن خلال الصراع العنيف أحيانًا، وكانت اليهودية والمسيحية الآتيتان من أقصى الشمال قد استقرتا في بعض جهات جزيرة العرب حتى أقصاها في الجنوب في اليمن وفي المدينة وعلى أطراف الحدود مع أرض الرافدين ومع تخوم التراث البيزنطي في الطرف الشرقي.

حتى إذا جاء الإسلام وورث هذه التخوم وتلك الحدود، تجاورت الثقافات واللغات ثم تقاربت ثم تلاقت ثم تعانقت ثم تمازجت فحدث التأثير المتبادل، وهو تأثير يجب أن يفهم على الجانبين، فلا يظنن ظان أن الإسلام قد محا هذه الثقافات وتلك اللغات وقضى عليها وخنق روحها، ولكنه تفاعل وتلقى وتأثر وحفظ وطور وكان حاملاً أمينا.. وشهد له بذلك المؤرخون ورصدوا علوم اللغات والأديان والمذاهب والملل والنحل كل في مجال اختصاصه.

وقبل دخول قلب هدف هذا البحث لابد لي أن أنبه إلى مسألة في غاية

الأهمية، خصوصًا في زماننا هذا حيث تزداد الحساسية، وتسرع شكوك الخوف في وقت يتهم فيه كل باحث موضوعي تحليلي ناقد، وتلك المسألة هي أن نص القرآن الكريم نفسه لا يدخل في تعريف التراث، ولن يكون مقصودًا لذاته في هذه الدراسة، فهو لا يمكن وضعه ضمن الإبداعات الإنسانية التي تراكمت على مر العصور وصنعتها أجيال متلاحقة متتابعة على القرون، بل إن القرآن هو القرآن، وإنما هو المحور الذي نتج حوله كل ما نسميه النصوص الثانوية المحيطة به والمجاورة له من تفاسير ودراسات إنسانية تاريخية ولغوية وأدبية وبلاغية ودينية وتشريعية وفكرية. تنوعت ما بين العميق الدقيق والسطحي الضحل وبينهما درجات، وبين الدائم الراسخ والمؤقت الزائل، وبين المؤسس على نهج عقلاني علمي والقائم على خيال وموروث أسطوري كان له دوره البالغ في الذاكرة الجمعية في حياة الشعوب.

إن دراسة كل ذلك التراث بكل جوانبه دراسة نقدية تحليلية في إطار ما نسميه اليوم "الإسلاميات التطبيقية" وهو إطار منهجي مازال حديثا وجديدًا ومبتدئا العمل به في مجال الإسلاميات، وهو يتلخص في استدعاء كل العلوم الإنسانية لتساهم في استكشاف جوانب أدبيات الإسلام وعلومه، إذ كل تلك العلوم من تاريخ واجتماع ولغة وأدب وتشريع وأنتروبولوجيا وعلم نفس، قد تداخلت وتكاتفت في الظواهر المجتمعة في أحضان هذا التراث.

فهل تجري دراسة جوانب هذا التراث بتلك المناهج الحديثة الرائجة الصالحة بل والضرورية؟

إن النظر إلى هذه المناهج بعين الشك وتصور أنها دخيلة آتية من الغرب، العدو المتربص، كثيرا ما يقف حائلا ومانعًا من التقدم في الاستعانة بها، وإن كان أوائلنا وسابقونا لم ينظروا إلى علوم الآخرين السابقين ولا إلى

طرقهم بهذا القدر من الارتياب الذي نراه لدينا اليوم. ويكفي الرجوع إلى الكندي والفارابي وابن سينا، بل وابن رشد على وجه الخصوص في عمله العلمي العملاق" فصل المقال في تقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل"..

كما أننا لا نقبل أن تسود مسلمة غير صحيحة مفادها أن المناهج الحديثة في البحث في العلوم الإنسانية إنما هي نتاج غربي بحت، بل نؤكد عل أنها نتاج إنساني عام ومشترك، وقد ساهم العرب والمسلمون في طرق الوصول إليها، وما زلنا نشير إلى وضوح ابن رشد خلال القديس توما الأكويني، وكمون الغزالي خلال ديكارت وباسكال.

وإذن سنعود فنقول إن دراسة جوانب التراث العربي الإسلامي بهذه المناهج داخل العالم العربي والإسلامي وعلى أيدي باحثين من هذا العالم مازالت مترددة ومازالت غير كافية، ومازالت بدرجة ما مهمشة وغير راسخة ومازالت تقاوم ولا يراد لها توسيع دائرة المنسلكين فيها وفي قراءة إنتاجها .. ومازالت المناهج شبه السائدة أو الغالبة هي المناهج التقليدية لأهداف غرس التراث كما هو لتكريس قبوله بكل ما فيه كما هو، وكأنه مقدس لا يتزحزح عن أرض القداسة، ومازال منتجوه من عهد الإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري(ت 310 هـ / 923 م)، وحتى الإمام جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ / 1505م) وكأنهم معصومون لا ينتقدون ولا يساءلون ولا يناقشون، ونحن نرى في ذلك نقصا في احترامنا لهم ولجهودهم العظيمة في إطار عصر كل منهم وفي سياقه الذي أثر فيه وتأثر به.

وبحثنا الآن حول جانب من جوانب إنتاج واحد منهم أشرنا إليه للتو، وهو الإمام جلال الدين السيوطي، حافظ علوم الإسلام الجامع.. وإن كان الحديث عنه في هذا البحث خصوصًا سوف يستدعي غيره من

سابقيه ممن جمع ونقل عنهم وتضمن أعمالهم.

والإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي واحد من أكبر علماء عصره أي علماء القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. ولد عام 1445 م في القاهرة وتوفي بها عام 1505، وله أكثر من 600 كتاب، وكتابه "الإتقان في علوم القرآن" واحد من أكبرها وأهمها.

ولقد كان السيوطي إذن غزير الإنتاج وافره وكتب في شتي المجالات في الدين واللغة والأدب والفقه والتاريخ، وتميز بالكتابة عن الحب الجسدي المسمى بالجنسي يصف بمفردات مباشرة ودون حرج جانبا من حياة البشر الطبيعية، وهو في ذلك ينتمي إلى طائفة كثيرًا ما يُعمَّى عليها، ويُهمل هذا الجانب من إنتاجها في أدب الحب بأشكاله ودرجاته المختلفة منذ ابن حزم إلى السيوطي واستمرارا إلى النفزوي ومحمد بن على اليمني. وكتبهم في هذا المجال ليست إباحية ولا تدعو إلى انحلال ولا إلى فساد أخلاقي ولا اجتماعي، بدليل أن مجتمعاتهم التي عاشوا فيها كانت تجلهم ولم تكن تتهمهم في دينهم، وإنما وثقت بهم وأخذت عنهم.

نلتمس المعذرة للإفاضة النسبية في هذه الناحية، وكنا نراها ضرورية في الحديث عن الإمام الحافظ الجامع جلال الدين السيوطي وسياقه الذي ينتمي إليه.

وقبل أن نخلص إلى عمل السيوطي عن القرآن وهو فيه كذلك، وكما سنرى عن قرب عمل جامع وتجميعي وشامل، يجدر أن نشير إلى أنه ـ أي السيوطي يعتبر الأول بعد الطبري في مجال التجميع، وحشد ما أنجز سابقوه من مواد تدور حول الحياة الدينية والثقافية واللغوية والتشريعية والأدبية في إطار عمل مرجعي جامع مكتوب ، إذ أن التراث تعاد كتابته عدة مرات خلال مسيرته التاريخية.

إلا أن ثمة فرقا كبيرا بين ألإمامين الحافظين الجامعين، فالأول قد رصد وجمع ما قيل قبله وخلال عصره شفاهيا غالبًا، إذ هو من أوائل وأكابر رجال التدوين أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع الهجري التاسع وأوائل العاشر الميلادي.. وهو ولا شك قد أدى خدمة عظيمة في مجال تثبيت المتحرك المعرض للتحريف أو للضياع إذ كان يعتمد على الذاكرة الحافظة له القائمة على الرواية والصعود بها حتى ابن عباس والصحابة وفي مجال خلق موسوعة متنوعة غنية تتطلب الدراسة والبحث والتحليل والنقد.

أما الآخر، أي السيوطي، فقد جمع من المكتوب والمدوّن معروف المصادر غالبًا وهو كذلك عمل لا يقل أهمية عن عمل الطبري.

والكتاب الذي سنتوقف معه كثيرًا خلال هذا البحث، أو سنركز على فصل خطير من فصوله، هو كتاب "الإتقان في علوم القرآن" وهو ديوان شامل لكل ما قيل وما كتب حول القرآن الكريم، وكل ما يتصل به.

ويخبرنا السيوطي ذاته في مقدمة كتابه هذا، بأنه ليس جامعًا لما قيل قبله فحسب، بل إنه يشير أولاً إلى تكامل أعمال السابقين هذه، وترتيبها وما أضافه بعضهم من جديد على ما سبقه، حتى يأتي إلى دوره هو فيقول :

"فظهر لي استخراج أنواع لم يسبق إليها، وزيادة مهمات لم يستوف الكلام عليها، فجردت الهمة إلى وضع كتاب في هذا العلم . وأجمع به إن شاء الله تعالى شوارده، وأضم إليه فوائده، وأنظم في سلكه فرائده، لأكون في هذا العلم ثاني اثنين...إذ بلغني أن الشيخ الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي أحد متأخري أصحابنا الشافعيين، ألف كتابًا في ذلك حافلاً يسمى "البرهان في علوم القرآن" فتطلبته حتى وقعت عليه..."[1].

[1] السيوطي، الإتقان، ط. أولى ص 21 . دار الفكر ـ بيروت 1416 هـ ـ 1996 م .

والإمام الزركشي إذن (ت 794 هـ / 1392م) فقيه شافعي سابق على السيوطي الذي يقتفي أثره ويُضيف إليه.

وإذن فإن فصول كتاب "الإتقان للسيوطي" عديدة متنوعة تشمل تقريبا كل المسائل المتعلقة بالقرآن الكريم وعلومه، قد يضيق المقام هنا عن التعريج عليها والتفصيل فيها.

ولذلك سوف نركز قراءتنا هنا على جانب من جوانب اللغة، لغة القرآن العربية، أو بالأحرى كما يحلو لنا أن نسميها دائما "عربية القرآن" وهي لغة خاصة به وحده لا يكاد الباحث يلمح لها نظيرًا قبل ظهوره ولا بعده في حياة الإنسانية.

وسوف نكون أكثر تركيزًا على فصلين يستدعي كل منهما الآخر نجملهما تحت العنوان الآتي.

2ـ الغريب والمعرب الدخيل في القرآن الكريم:

عنوان مازال يفزع القارئ المؤمن البسيط، بل والقارئ المثقف غير المتخصص في علوم اللغة وفي لغة القرآن على وجه الخصوص. كلمة الغريب؟ أما الدخيل وقد أثار إشكاليات لدى الفقهاء في قرون الإسلام الأولى، فهو أكثر إثارة لاستغراب القارئ المؤمن الذي يردد في قراءته كل يوم "إنا جعلناه قرآنًا عربيا لعلكم تعقلون" (سورة يوسف 12 الآية 3)، ثم "بلسان عربي مبين" (سورة الشعراء آية 159) .. وهاتان الآيتان وماشابههما كانتا السبب الأول لرفض الكثيرين من الفقهاء وعلماء الإسلام للقول بوجود كلمات دخيلة، أي أجنبية بلغة اليوم.

ولديّ تجربة حية مباشرة، إذ كانت محاضرة لي في أحد المراكز الثقافية العربية في باريس قد نشرت في دورية في أحد البلاد العربية وعاد إلى الصحفي الذي قام بنشرها خائفًا مما صدر من اعتراضات من القراء. لقد

جاء في المحاضرة أن أبا بكر الصديق سئل عن قوله تعالى: "وفاكهة وأبا" (الآية 31 من سورة عبس). فقال : أي سماء تظلني أو أي أرض تقلني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟ "وفي السياق نفسه يكمل السيوطي".

"وأخرج عن أنس أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر "وفاكهة وأبًا" فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأب ؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا لهو الكلف يا عمر".

ولكن العجيب أن القارئ المعترض لم يعلق بذهنه إلا "عبارة الدخيل في القرآن" ولم يتنبه إلى هاتين الروايتين فيما أورد السيوطي.

والعجيب في سياقنا هذا لقراءة فصلي السيوطي قراءة نقدية هو أن الإمام الحافظ قد ذكر هذا المثال القرآني في فصل غريب القرآن ثم عاد فذكره مرة أخرى في فصل الدخيل والمعرب في القرآن. وذلك أول العيوب العلمية والنقص في الدقة وما يمكن أن يطعن في التثبت والتوثيق.

ولكن سؤالاً يطرح نفسه في هذا السياق مفاده: إذا كان السيوطي جامعًا شاملاً حاشرًا لما قرأ عن سابقين في شتات المصادر القديمة، فإن هذه المسؤولية لا تقع على عاتقه هو، أنها حلقة في سلسلة آتية من البدايات الأولى تتجلى في طرح كل الروايات المتعلقة بظاهرة دينية أو لغوية أو تاريخية، ووضعها كلها في خط أفقي دون كثير من تمحيص أو تدقيق أو نقد.. أو لم يفعل الطبري مثل ذلك إذ حشر كل المقولات السابقة والمعاصرة، في تفسيره؟ فسمي لذلك، التفسير بالمأثور أو المنقول أو الرواية، وتتجلى فيه العنعنة في أعلى مستوياتها حدثنا فلان عن فلان، أو حدثنا فلان قال حدثنا فلان قال حدثنا فلان. أو لم ينسج في تاريخه كذلك على هذا المنوال؟

ويفصل بين الطبري والسيوطي زمان يمتد إلى ما يقرب من ستة قرون.. ربما لم تؤد إلى كثير من تطور نوعي في عالم التجميع والإحصاء .. مما

يدعونا إلى طرح السؤال الأبدي: إذا كان دور الجامعين يقتصر على الحصر والتثبيت والحفاظ على التراث كما هو، فأين دور الباحثين المعاصرين والجامعيين في البحث والتنقيب والدرس والتحليل والنقد؟ إن ما يتم إنجازه في هذا المجال مازال ضئيلا وقليلا بالنسبة لهذا الكم الهائل من المادة المتراكمة التي مازالت تنتظر.

ولنعد إلى الفصلين موضوع دراستنا اللغوية المعجمية المقارنة، وأولهما:

"النوع السادس والثلاثون في معرفة غريبه"، ويقع في ثلاث وستين صفحة من ص 353 إلى ص 416 في طبعة دار ابن كثير المصورة.

ويدعونا السيوطي إلى الاعتناء بالغريب:

"فقد أخرج البيهقي من حديث أبي هريرة مرفوعًا: "أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه". وأخرج من حديث ابن عمر مرفوعًا: "من قرأ القرآن فأعربه، كان له بكل حرف عشرون حسنة، ومن قرأه بغير إعراب كان له بكل حرف عشر حسنات".

المراد بإعرابه معرفة معاني ألفاظه وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة؛ وهو ما يقابل اللحن لأن القراءة مع فقده ليست قراءة ولا ثواب فيها."[2]

ويستنتج من عبارة السيوطي السابقة ما يلي:

ـ أنه حدد مفهوم الإعراب بمعرفة معاني الألفاظ، أي حصر المسألة في الإطار المعجمي.. "الألفاظ ومعانيها".. ونحى السياق.

ـ إنه بذلك نحى الإعراب بمفهومه الاصطلاحي لدى النحاة مع أنه

---

[2] نفس المرجع ص 303.

داخل في صميم توضيح معاني المفردات المعجمية.

أن إشكالية غريب القرآن، أي غريب كلماته غير الواضحة المعنى ترقى في قدمها إلى جيل صحابة النبي(ﷺ)، بل إلى اثنين من أقربهم إليه وهما أبو بكر وعمر من العرب الأقحاح من أهل مكة أهل الفصاحة، بل إن النبي (ﷺ) قال عن ثانيهما إنه يرى الرأي فينزل به القرآن. فما هو المقصود بغريب القرآن؟

فما نقله السيوطي تبعا لمن نقل عنهم يراه كما كانوا يرونه غريبا. وسوقه هذين المثالين المرويين عن أبى بكر وعمر على أنه من غريب القرآن هو ما يطرح مشكلة فهم معنى هذه المفردات.

يقول السيوطي عن "غريب القرآن"

أفرده بالتصنيف خلائق لا يحصون منهم أبو عبيده وأبو عمر الزاهد وابن دريد".[3]

والأول وهو أبو عبيدة من هذه الخلائق معدود في طبقات النحويين واللغويين، وترتيبه هو الثاني في الطبقة الرابعة من اللغويين البصريين، أبو عبيدة معمر بن المثنى(ت سنة 210 من الهجرة). والأخير وهو ابن دريد (ت 321 هـ) معدود في الطبقة السادسة

"وكان أعلم الناس في زمانه باللغة والشعر وأيام العرب وأنسابها".

والأعجب من ذلك والذي يوقفنا في دهشة وحيرة، هو أن عنعنة السيوطي نقلا عن عنعنة سابقيه تصعد بغريب القرآن هذا إلى عبد الله بن عباس ابن عم النبي (ﷺ) الذي دعا له فقال*"اللهم علمه الحكمة وفقهه في الدين"*. وقد كان كما تقول عنه روايات كثيرة يحمل ألقابًا ذات مغزى كبير مثل: حبر الأمة أي عالمها الكبير، وترجمان القرآن وأول من تصدى لتفسيره

[3] نفس المرجع ص 303.

ولتأويله.. وكانت له دراية بل وولع شديد بالشعر العربي .

ولكنه ـ كما يقول السيوطي:

"وأخرج (أي ابو عبيدة) من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: كنت لا أدري ما "فاطر السموات " حتى أتاني أعربيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما : أنا فطرتها، يقول: أنا ابتدأتها...

وأخرج ابن جرير (أي الطبري عن سعيد بن جبير أنه سئل عن قوله"وحنانًا من لدنا" (مريم 13) فقال سألت عنها ابن عباس، فلم يجب فيها شيئًا. وأخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس، قال: والله ما أدري ما حنانا.."[4].

ونحن إن صح لنا "أن نقبل ذلك، وهو وارد عقلاً وتصورًا، أن ابن عباس وإن كان من أكثر الناس علمًا بالقرآن ـ بل كان ترجمان القرآن"، قد كان يجهل معاني بعض مفرداته، فإنه لا يتسق ولا يتوافق بحال مع الرواية التالية التى تناقضه وتعارضه أشد المناقضة وأكبر المعارضة، وهو ما يأتي تاليًا للفقرة المذكورة حيث يقول السيوطي:

"وأخرج الفيريابي ؛ حدثنا إسرائيل، حدثنا سماك بن حرب، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: كل القرآن أعلمه إلا أربعًا: غسلين (الحاقة 36) وحنانًا (مريم 13) وأواه (هود 75) والرقيم (الكهف9).[5]

ولم يذكر"فاطر"ولا "أبا" بين هذه الأربعة. التناقض واضح في الرواية التي لم يكلف الراوي نفسه حتى عناء ملاحظته والإشارة إليه.

ويستمر السياق:

---

[4] نفس المرجع ص 304.

[5] نفس المرجع ص 304.

"وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة قال، قال ابن عباس: ما كنت أدري ما قوله : ربنا أفتح بيننا وبين قومنا بالحق (الأعراف 89). حتى سمعت قول بنت ذي النون : تعال أفاتحك تقول: تعال أخاصمك"[6].

فما أكثر ما كان ابن عباس لا يعرفه ولا يدريه من مفردات القرآن! ومع ذلك أو بعد ذلك كله يقول السيوطي:

"وأولى ما يرجع إليه في ذلك ما ثبت عن: ابن عباس وأصحابه الآخذ ين عنه، فإنه أورد عنهم ما يستوعب تفسير غريب القرآن بالأسانيد الصحيحة !".

ويبدو أن المفهوم الأول لكلمة "تفسير" وهو شرح مفردة يظن أنها غامضة المعنى بمفردة أخرى، قد تكون أقرب منها إلى السامع أو القارئ أو أقل اتساعًا، كان ما يقصده السيوطي فيما يخص "غريب القرآن" أو فيما ورد في كتاب الإتقان عمومًا.

وينقل السيوطي في ست وعشرين صفحة رواها ابن أبى حاتم عن أبيه ... قال ابن جرير (أي الطبري) عن المثنى، عن أبي صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس.. ثم يسوق مفردات تتلوها مفردات تشرحها أي تفسرها:

"يؤمنون: يصَدَّقون. يعمهون: يتمادون، مطهرة: من القذر والأذى، شطره : نحوه لا جناح: لا حرج .. الخ".

ونحن لا ندري هل كان جلساء ابن عباس وجمهوره الذي كان يفسر له يعون بالبداهة معاني تلك الكلمات الشارحة أم لا. ولا نستطيع أن نحكم

[6] نفس المرجع ص 304.

بسرعة أنها كانت من قبيل المرادفات، وهل كانت مفردات مرادفات تستعمل جنبا إلى جنب أم أنها من قبيل التنوع البيئي والقبلي أم من التراكم التاريخي للمفردات التي تسمي مرادفات أم ماذا؟.

ثم رواية ثالثة..

"عن ابن عباس أنه كان يسأل

عن القرآن فينشد الشعر.."

وترد بعد ذلك أسئلة نافع بن الأزرق أو مسائله.

وتبدأ هذه المسائل بداية غريبة يبدو فيها نافع بن الأزرق هذا متحديًا لابن عباس ممتحنا إياه يقول لرفيق له هو نجدة بن عويمر:

"قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له به، فقاما إليه فقالا: إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا، وتأتينا بمصادقة من كلام العرب، فإن الله تعالى أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فقال ابن عباس: سلاني عما بدا لكما...".

وكما يبدو ابن عباس طالبًا قوي الشكيمة يؤدي الامتحان بكفاءة عالية، تبدو الأبيات الشعرية التي تضويء المفردات القرآنية، وكأنها قد فصلت تفصيلا على آيات القرآن.

يندمج غريب القرآن لدى السيوطي بما يسمى "مسائل نافع بن الأزرق" فبعد أن يعدد في أكثر من خمس وعشرين صفحة في فصل غريب القرآن، هي قائمة المفردات المزعومة غريبة يقول السيوطي في آخر ص 381 من هذا الفصل:

"فصل: قال أبو بكر بن الأنباري : قد جاء

عن الصحابة والتابعين كثيرًا الاحتجاج

على غريب القرآن ومشكله بالشعر..."

ويناقش في فقرتين إشكالية ربط القرآن بالشعر، ومن ينكر ذلك، وهل القرآن هو الأصل أم الشعر!

ويستمر السيوطي:

"وقال ابن عباس: الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن ـ الذي أنزله الله بلغة العرب ـ رجعنا إلى ديوانها، فالتمسنا معرفة ذلك منه...

ثم أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس قال: "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب ...".

أنه كان يراد لنا أن نجزم بوجود هذه المفردات الغريبة في القرآن في الشعر العربي كذلك، وكأن هذه المفردات أوضح معنى في الشعر منها هي ذاتها في القرآن!

إن السيوطي يسرد هذه المسائل دون تحديد عددها، ولقد حصرناها فوجدناها ما يقرب من 187 (مائة وسبع وثمانون مسألة وهذه القائمة الطويلة المنسقة الواضحة تنتج قراءتها الدقيقة ما يلي:

ـ ثمة حوالي ثلاث وسبعون مسألة تحتوى على ثلاثة وسبعين شاهدًا شعريا.. مجهولة القائل، يحدث ابن عباس خلالها بعبارة قال الشاعر.

ـ ثمة بيت ينسب إلى شاعر يدعى حمزة!!

ـ وبقية الأبيات تنسب لشعراء معروفين، ولكنا لا نتحقق من أصالتها ونسبتها إليهم.

ونلاحظ من هذه القائمة وتفاصيلها كأنها توحي بالتأكيد على أصالة الأبيات وأكثرها من الشعر الجاهلي، وتثبيتها بوصفها الأرضية اللغوية للقرآن، إذ هي سابقة تاريخيا عليه، وعلى معاني مفرداته على وجه الخصوص.

ولتبرير ذلك يقول علماء القرآن ومنهم السيوطي:

"قال أبو بكر بن الأنباري: قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيرًا الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله بالشعر. وأنكر جماعة - لا علم لهم - على النحويين ذلك، وقالوا إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن وقالوا وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن وهو مذموم (أي الشعر) في القرآن والحديث قال ابن الأنبارى وليس الأمر كما زعموا من أننا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن بل أردنا تبيين الحرف من غريب القرآن بالشعر، لأن الله تعالى قال: "إنا جعلناه قرآنا عربيا" (الزخرف 3) وقال "بلسان عربي مبين" (الشعراء 195) ... الخ..[7].

ونحن نتساءل عن أصالة هذه القصة، وما إذا كانت وقعت حقا، وعما إذا كانت كل سلاسل هذه الروايات صحيحة وثابتة! إن شكل هذه القصة ومقدماتها وترتيبها يوحى لنا بكثير من الشك في أصالتها.. وربما تكون قد سيقت وأرسلت في كتب علوم القرآن على سبيل تسهيل تعليم الطلاب وإخبارهم بهذه الطريقة الجميلة.

وسواء أصحت هذه القصة أم لم تصح تاريخيا، فإن المشكلة الأساسية الآن هي ذلك التناقض في الروايات، حول معرفة ابن عباس، ما كان يعرفه وما كان يجهله في فهم معاني بعض مفردات القرآن. تقول الروايات إنه كان في الثالثة عشرة، أو كان صبيا صغيرًا عمومًا يوم وفاة النبي(ص)، وكان بالتالي معاصرًا لاثنين من الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر فكان مازال حدثا ولا يعقل أن يكونا هما اللذان توجها إليه لفهم غريب القرآن، إذا كان لهما شأن مع بعض هذا الغريب. بل معروف أنه كان يفسر القرآن على عهد الخليفة الرابع علي بن أبي طالب. ودرج علماء التفسير - لاحقا - أنه كان يستند إلى عنصرين،

[7] نفس المرجع ص 364.

كما يقول محمد الفاضل بن عاشور، هما عنصر التاريخ، وعنصر اللغة، وها هي الشواهد تحمل إشارات إلى عدم معرفته، أو إلى تخبط الروايات حول ما كان يعرف وما لم يكن يعرف.. كما يبدو واضحًا من القصة أن ابن الأزرق ورفيقه كانا يواجهان حبر الأمة وترجمان القرآن باختبار أو شبه اختبار أو امتحان، ويزعمان أنه مدع العلم بكتاب الله.. وكأنهما كانا أعلم منه! وقد رأيناه يرد ببداهة وكفاءة نادرتين، فقد كان حافظًا وكان محبًا للشعر، تشهد روايات عن مواقف له مع شاعر المدينة الكبير عمر بن أبي ربيعة، وأنه حفظ عن ظهر قلب من أول مرة سمع فيها قصيدة عمر الشهيرة " أمن آل نعم أنت غاد فمبكر"، فهل يمكن أن تكون قصة المسائل هذه قد سيقت لتدعيم الثقة في ابن عباس لتثبيت كونه حبر الأمة وترجمان القرآن ؟ وقبل أن نفرغ من القراءة التحليلية لهذا الفصل الشيق نشير إلى أن كثيرًا مما ورد على أنه من الغريب، وقد شرح ببيت من الشعر، يعاد ويكرر في هذا الفصل على أنه من غير لغة أهل الحجاز، وكل ما ليس من لغة أهل الحجاز يرجعه ابن عباس أو من يسند إليه إلى لغة أهل اليمن غالبًا وإلى لغة أهل عمان أحياناً أو إلى القبائل العربية الأخرى من هوازن وهذيل وكنانة وبني عبس وجرهم وأزد شنوءة ومزحج وقيس عيلان وسعد العشيرة وكنده وعذره وغسان ومزينة وسليم وطيء.

ثم تزداد الأمور اتساعًا وتعقيدًا عندما يسوق السيوطي عن أبي بكر الواسطي في كتابه "الإرشاد في القراءات العشر":

أن في القرآن من اللغات (يقصد لهجات العرب) خمسين لغة يعد منها فقط أربعين، منها لغة العمالقة.."

ونحن لا ندري في هذا السياق من هم أولئك العمالقة لغويًا.. وهل هم العمالقة المذكورون في العهد القديم شعبا قويًا كان يخيف العبرانيين قديما أثناء توجههم إلى الأرض المقدسة؟

ويكمل الواسطي، حسب ما ورد في السيوطي:

"ومن غير العربية:لغات الفرس والروم والنبط والحبشة، والبربر، والسريان والقبط.."

وسوف نرى غير ذلك كثيرًا في الفصل المشكل حقا، وهو ما يدور حول ما ورد في القرآن بغير لغة العرب وهو ما يسمى بالمعرب والدخيل... وفيه غرائب وعجائب لا تزال مستغلقة حتى مشارف القرن الحادي والعشرين، تحتاج إلى البحث الدقيق، أو إلى إعادة البحث الدقيق، وتطرح مسائل إشكالية لغوية تاريخية مقارنة، لا نقدر قط على القول بأننا يمكننا أن نحسمها تمامًا، فنحن ضد التسرع والتعميم ولغة التأكيد واليقين المطلق في هذه المسائل الشائكة. وإن كنا سنحاول إعادة قراءة هذا المعَّرب في ضوء الدراسات اللغوية المقارنة.

"النوع الثامن والثلاثون فيما وقع فيه بغير لغة العرب":

كان السيوطي قد أفرد لهذا النوع كتابًا صغيرًا مستقلا سماه:

"المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب".. ثم عاد فلخصه ضمن كتاب الإتقان.. وكتاب المهذب هذا قد حققه محمد التونجي ونشرته دار الكتاب العربي ببيروت في طبعته الأولى 1416 هـ / 1995م. ويعيب محمد التونجي في مقدمة تحقيقه على القدماء من جامعي كتب المعرب:

"أنهم ضموا ركامًا مضطربًا من غير نسق ولا تحديد، وأحيانا بلا توثيق، ولا توكيد. وقد لاحظت أن المؤلف غالبًا ما يبرز عجزه عن معرفة نوع العجمة الطارئة على اللفظة.."

هذا إذا كانت أعجمية !

ويرى المحقق، ونحن معه في رأيه:

"أن المؤلفين لا يتقنون الفارسية، بل إنني لأحسب أن الخفاجي والجواليقي، ـ وهماـ أبرز من خاض هذا الميدان ـ لا يعرفان الفارسية

المعرفة المتواضعة.. ناهيكم عن جهلها بالآرامية والحبشية والرومية .."[8]
هذا فيما يخص الجامعين المثبتين من الأقدمين ... وأما الشارحون المحدثون، فيرى التونجي:

"... أنهم أكثر جهلاً من المؤلفين..."[9].

ويلاحظ ذلك من خلال تعليقاتهم المذكورة في حواشي "المعَّرب" ، فهي تدل على الجهل باللغات التي يرجع إليها عادة. ويعتمد في تعضيد ملاحظته تلك على ما قاله عبد الوهاب عزام في مقدمة الكتاب:

" لو رجع الأستاذ الناشر في بعض المسائل إلى من يعرف اللغة الفارسية، واللغات السامية لاستطاع أن يكون حكما في الترجيح بين الآراء، ولقطع الرأي في مسائل كثيرة..."[10].

والحقيقة أن الخلط والتخبط والغموض والسطحية في معالجة المعرب مستمر منذ القدماء وحتى المحدثين والمعاصرين، وللأسف فإن ما أنجزته الدراسات والبحوث في أقسام "اللغات الشرقية الإسلامية" أو اللغات السامية"مازال ضئيلاً أو نادرًا، وخصوصًا في تلك العقود الأخيرة المنصرمة. ويرجع ذلك إلى عوامل كثيرة أهمها عاملان يظهران بوضوح:

ـ عامل تخويف البحث العلمي المتوجه إلى العلوم الإسلامية وما يمس علوم القرآن من بينها على وجه الخصوص، حتى لقد صار أكثر الباحثين والدارسين يمارسون ما يُسمى "بالرقابة الذاتية"، الامتناع عن الخوض في مجال شائك، وترك المجال كله للغة الوعظ وحدها. أو للغة تكرار ما قاله القدماء كما هو دون تمحيص ولا تحليل.

---

[8] محمد التونجي. تحقيق المهذب . دار الكتاب العربي ط أولي بيروت 1416هـ ـ 1995 م ص 5.
[9] نفس المرجع ص 6.
[10] نفس المرجع ص 6.

ـ ثم ما يلاحظ من انخفاض مستوى تكوين الأجيال الجديدة من الباحثين، وتضييق مجال الاختصاص الدقيق، وتراجع الدراسات التحليلية المقارنة وتنطبق هذه الملاحظة على الشرق والغرب على حد سواء.

ولكن قبل الدخول إلى عالم التحليل اللغوي للمعرب، يجدر أن نطرح سؤالاً أوليا وهو: كيف يتأتى القول بوجود المعرب والدخيل في القرآن الكريم؟

يبدأ السيوطي في تقديم الرد الذي أثبته في أول صفحة من هذا الفصل:

"فالأكثرون ومنهم الإمام الشافعي وابن جرير وأبو عبيدة والقاضي أبو بكر وابن فارس، على عدم وقوعه فيه لقوله تعالى:"قرآنا عربيا" (يوسف 2) وقوله "ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي (فصلت آية 44). وشدد الشافعي النكير على القائل بذلك..."[11].

وظهر الجانب الايديولوجي للشافعي حين يقول في هذا الشأن:

"ولعل من قال: إن في القرآن غير لسان العرب وقبل ذلك منه، ذهب إلى أن من القرآن خاصًا يجهل بعضه بعض العرب. ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا، وأكثرها ألفاظًا، ولا يعلمه ويحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجودًا فيها من يعرفه. والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، لا تعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء...".

ويستمر السيوطي:

"وقال أبو عبيدة إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول. ومن زعم أن كذا بالنبطية وقال ابن فارس:"

---

[11] السيوطي الاتقان ص 393.

لو كان فيه من غير لغة العرب شيء لتوهم متوهم أن العرب إنما عجزت عن الآتيان بمثله لأنه أتى بلغة لا يعرفونها[12]".

ولا نجد في أي من القولين أي أثر لحديث لغوي وإنما هي رؤية وحكم وفكر محدد سلفًا، أي ما يسمى إيديولوجية.

وقال ابن جرير: أي الطبري:

"ما ورد عن ابن عباس وغيره في تفسير ألفاظ من القرآن أنها بالفارسية، أو الحبشية، أو النبطية، أو نحو ذلك، إنما اتفق فيها توارد اللغات، فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد..".

ويقترب قول الطبري من أن يدخل في إطار حديث لغوي، يوشي بالمشترك العام، وإن كان الأمر يتعلق بمشترك بين لغات من أسرتين مختلفتين فالأولى من الأسرة الهندو أوربية والأخريين من الأسرة السامية.

ويقترب أكثر من حقائق تاريخ احتكاك اللغات وتأثر بعضها ببعض قول ابن عطية مع أنه مفسر أكثر منه لغويا. كما يورده السيوطي نقلاً عن البرهان :

"بل كان للعرب العاربة التى نزل القرآن بلغتهم بعض مخالطة لسائر الألسنة في أسفارهم فعلقت من لغاتهم ألفاظًا غيرت بعضها بالنقص من حروفها، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها، حتى جرت مجرى العربي الفصيح ووقع بها البيان. وعلى هذا الحد نزل بها القرآن[13] ".

ويجمل السيوطي ويعمم وما أكثر ما يجمل ويعمم حين يقول:

وقال آخرون كل هذه الألفاظ "عربية صرفة. ولكن لغة العرب متسعة جدًا ولا يبعد أن يخفى على الأكابر الجلة، وقد خفي على ابن عباس

---

[12] نفس المرجع ص 393.
[13] نفس المرجع ص 393.

معنى "فاطر[14] ".

وإذا كان التناقض ـ كما سنلاحظ فيما بعد ـ هو السمة الأولى والغالبة في مقولات القدماء، وكثير من المحدثين في أثناء الحديث عن التراث فإن هذا التناقض يتجلى بداهة منذ القراءة الأولى لهذين الفصلين موضع الدراسة، الغريب والمعَّرب، مما سيجعلنا نلاحظ وضع بعض ما يسمى غريبا ضمن ما يسمى معَّرباً. الخ.

ومن أكثر ما نقل عنه في تدوين المعَّرب، ومحاولات إرجاعه ـ الخاطئة غالبًا ـ إلى لغة أصله نجد اسم أبي المعالي شيذلة، وقد عدَّه ابن خلكان "من الفقهاء الوعاظ المؤلفين، وهو فقيه شافعي ويشتغل بالأدب" وهو لم يكن لغويا إذن وهو مع ذلك قد أخذ عنه بكثير من ثقة به وتسليم له.

ويمر السيوطي أخيرًا مرور الكرام على القول الأكثر قربًا من حقائق المعايير اللغوية الصحيحة:

"وذهب آخرون إلى وقوعه فيه وأجابوا عن قوله :"قرآنا عربيًا" بأن الكلمات اليسيرة بغير العربية لا تخرجه عن كونه عربيا.."

ويبدو من خلال استقراء الروايات المتعددة التى ينقلها السيوطي عن سابقيه أن المعركة كانت فقهية أكثر منها لغوية، فهي مناقشات ومناظرات إيديولوجية بالدرجة الأولى، تدور حول مبدأ الحرام والحلال، فهي أمور معيارية وليست وصفية ولا تحليلية، والسبب الأول أنها تدور حول المقدس والإلهي، وما يدور حول أمر يمس المقدس قد يدخل عندهم دائرة المقدس، حتى اللغة البشرية الإنسانية.

ومن أطرف ما ينقل السيوطي أو يجمعه:

---

[14] نفس المرجع ص 394.

"وقال أبو عبيد القاسم بن سلام، بعد أن حكى القول بالوقوع عن الفقهاء والمنع عن أهل العربية: والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعا، وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية، كما قال الفقهاء ولكنها وقعت للعرب، فعربتها بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها، فصارت عربية ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال إنها عربية فهو صادق ومن قال أعجمية فصادق، ومال إلى هذا القول الجواليقي وابن الجوزي وآخرون.. [15] ".

- إن الخلافات إذن خلافات فقهية، وهي تخوض في أمور لغوية ولكنها تمس القرآن. وعلم اللغة وأصوله والعلم باللغات المعنية في علاقاتها بالوجود أو العدم خلال لغة القرآن، علم معدوم تمامًا أو يكاد يكون معدومًا.

- وإن ابن سلام يأتي ليعقد عهد مصالحة للتوفيق أو التلفيق بين الفقهاء أولئك وآرائهم. فمن يقول بوجود الدخيل صادق ومن يقول بعدمه صادق، وهو كلام متداخل متناقض ومتضارب ولأن ابن سلام أقرب إلى اللغة منه إلى الفقه، فهو يقول أولاً بأعجمية هذه الأحرف أي الكلمات... وينتهي إلى القول بأنها عندما تحولت إلى العربية صارت عربية، وكأنه ينسى أن الأصل غير عربي، وهو أساس الإشكالية، وكأنَّ تعريبها قد محا عنها أصلها العربي!!!

وما زال لبعض الأقوال الفقهية القديمة استمرار أو قل عودة اليوم، وهي إن كانت قد التمست قديما سندا وأرضًا كانت تأتي عادة من محاولات ربط اللغوي بالمقدس، حيث كانت بعض التوجهات، ولا نقول النظريات، تضع اللغة موضع التقديس. فاللغة الإنسانية ذاتها، كانت تعتبر عطاء إلهيا

---

[15] المرجع السابق ص 395.

مباشرًا. فإذا كانت اللغة الإنسانية ترتقي عمومًا هذا الرقي فما بالك بلغة القرآن؟ إنها ولاشك ستصبح أو ستعتبر من باب أولى مقدسة إلهية بمفرداتها وتراكيبها، وينسى القائلون بذلك قول القرآن ذاته:"وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبين لهم" (سورة إبراهيم آية 4).

والقائلون بقدسية اللغة العربية والإهيتها ليسوا بدعًا من غيرهم بل إن تلك مقولة قديمة، سبقتها مقولات عن بعض اللغات السامية الأخرى وعن الآرامية، والعبرانية والسريانية، ولكن الدراسات اللغوية العلمية سواء في إطارها التاريخي أو الوصفي أو المقارن، والممتدة منذ ابن جني والخليل حتى اليوم، كانت دائما تحاول رؤية هذه المسائل بمعايير وصفية لا معيارية ولا قيمية، وكانت تعي أن العربية لغة إنسانية متواضع عليها ومصطلح، شأن اللغات الإنسانية كلها، لغة بشرية متطورة بتطور الحياة البشرية، وأن اللغات تتداخل، وتتجاور ويستعير بعضها من بعض بشكل مستمر ودائم دوام التواصل بين الشعوب والثقافات والحضارات.

كان لابد إذن، عاجلاً أو آجلاً أن تستقر الدراسات والتحليلات، وبالتالي المقولات المؤكدة على أن عربية القرآن الكريم فيها كثير من مفردات مسافرة سائحة آتية من لغات أخرى مجاورة للعربية جغرافيا، محتكة بها عبر التاريخ، ومستقرة في العربية متأقلمة ومتناغمة داخل سياقاتها. تلك أصبحت حقيقة لا جدال في صدقها لغويا ولا تاريخيا.

أما الإشكالية التي مازالت معلقة حتى اليوم، فهي إشكالية تأصيل هذه المفردات وإرجاعها إلى لغاتها الأصلية، بمعنى معرفة من أية لغة جاءت. ومازال حسم هذه الإشكالية لغويًا وتاريخيًا بعيدًا، ومازال رهين تناقض القدماء على مستوى أفرادهم وجماعاتهم، ومازال رهين جهل أكثرهم المؤدي إلى الخلط وإلى الغموض وإلى الخطأ البين. كما أنه مازال رهن سطحية لا بأس بها من كثير من المعاصرين، ورهن تسرع شديد منهم، إذ لدى

أكثرهم رغبة محمومة في الحسم وتقديم الإجابات والردود القاطعة النهائية، التي تحمل في النهاية فتح أبواب أخرى للإشكالية وتولد أسئلة جديدة تجعلنا ندخل في دوران دائم وتسلسل لا يكاد يشفي شيئا من الغليل..

3ـ المعرب من اللغات السامية، عنوان متهم:

إنه كما قلنا في البداية، هدف عام وشامل يقصد إعادة النظر، بعين عدم الثقة المطلقة إلى جوانب كثيرة في طوايا التراث، وغربلة هذه الجوانب، وقراءتها بمنهج تحليلي نقدي مقارن وإعادة ما يمُر به مرور الكرام وكأنه بديهي أو كأنه قد حسم وانتهى إلى حيز نور البحث والتدقيق . وهذا لا يطعن في القدماء ولا يقلل من قيمة جهودهم، ولا جهود التجميعيين منهم، ومنهم السيوطي وقبله الزركشي وقبله الطبرى، فإن مجرد التجميع والحصر والتدوين في حد ذاته كان عملاً جليلا، قاد إلى حفظ التراث من الضياع، وإنما هو ضرورة التزام كل جيل بدوره وقيامه بواجبه دون إدعاء للكمال.

وهذا البحث لا يريد أن يتطرق إلى دراسة إشكالية المعرب من غير اللغات السامية والمسافر الآتي من أراض وأسر لغوية غير الأسرة السامية، وإنما سوف يستخلص منها ما يذكر على أنه من الساميات.

ولكن السيوطي قد رتب الكلمات المعربة في كتابه "المتوكلي" بحسب الأمم، وهى "إحدى عشر أمة" بدأها بلغة الحبشة، ثم بلغة الفرس، ثم بالرومية، ثم بالهندية، ثم بالسريانية، ثم بالعبرية، ثم بالنبطية، ثم بالقبطية، ثم بالتركية، ثم بالزنجية ثم بالبرية. أما في كتابه "المهذب" فقد رتب الكلمات ترتيبًا أبجديا، بدْا بالألف وانتهاء بالياء.

وقد حصر من ألفاظ الحبشية 28 لفظة

و"الفارســـية 29" لفظة

و"الرومـــية 9" ألفاظ

و"الهنديـــة 3"

و"العبريـــة 20" لفظة

و"النبطيـــة 24"

و"القبطيـــة 7" ألفاظ

و"التركيـــة 1" لفظة واحدة

و"الزنجيـــة 3" ألفاظ

و"البربريـة 7" ألفاظ

ومجموعها إذن 125 لفظة.

أما الألفاظ الواردة في كتاب "المتوكلي" فمجموعها 128 لفظة وأما في الفصل الوارد في كتاب الإتقان 129 فهي .

ـ إننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الشك والارتياب في هذه القوائم في عمومها، كما في تفاصيلها .. وفي تبويب الألفاظ خصوصًا وتوزيعها على المصادر المتصور مجيئها منها وبعدد الألفاظ الآتية من كل لغة 28 من الحبشة و29 من الفارسية .. الخ

4ـ تأسيس القائمة :[16]

سوف نجمع في قائمة مستقلة كل المفردات التي يوردها السيوطي على أنها من العبرية أو من السريانية أو من النبطية أو من الحبشية فكل تلك لغات سامية. ولكن من الوهلة الأولى يظهر غياب أسماء لغات سامية، لم تذكر واحدة منها ولو مرة واحدة وهي الأكدية خاصة. وثمة الفينيقية والأجريتية، كذلك لا ذكر لأي منهن في قوائم السيوطي، ولا سابقيه.

[16] عد المفردات وتعليق السيوطي ـ (الذي وضعناه في جدول) وارد في الإتقان من ص396 إلى ص 408.

سنبدأ بتكوين قائمة الحبشية، وسوف نعتمد فيها ما يذكر أولاً على أنه منها.. ونترك ما يأتي ثانويًا مع لغة أخرى:

1ـ الألفاظ الواردة من أصل حبشي:

الرقم	الكلمة	الآية والسورة	الرواية عن الحبشية	رواية أخرى	ملاحظة
1	ابلعي	(وقيل يا أرض ابلعي ماءك آية 44 سورة هود 11	صعود إلى وهب بن منبه	صعود إلى جعفر بن محمد عن أبيه من الهندية	
2	الأرائك	(متكئين فيها على الأرائك) آية 31 س الكهف 18	ابن الجوزي		
3	أواه	(إن ابراهيم لأواهُ حليم آية 114 سورة التوبة 9	..عن عكرمة .. وعن ابن عباس: الموقن. الرحيم .. المؤمن	الواسطي: الدعاء بالعبرية	
4	أوَّاب	(نعم العبد إنه أواب) أية 44 س : ص 38	..عمرو بن شرحبيل: المسيح		
5	أوِّبي	(يا جبال أوِّبي معه) آية 10 س سبأ 34	.. عمرو بن شرحبيل: سبحي.		
6	الجبت	(..يؤمنون بالجبت والطاغوت)آية 51 س: النساء 4	،،، عن ابن عباس: الشيطان		
7	حِرم	(وحرام على قرية أهلكناها) آية 95 س.الأنبياء21	.. عكرمة وَجَب		

8	حوب	(إنه كان حوبًا كبيرًا) آية 2 س: النساء 4	.. ابن عباس من مسائل ابن الأزرق		
9	دُرِّي	(الزجاجة كأنها كوكب دُرِّيٌّ) آية 35.س: النور24	شيذلة: المضيء وأبو القاسم والواسطي		
10	السجِّل	(كطي السجل للكتب) آية 104س:الأنبياء 21	عن ابن عباس : الرجل.. ابن جني: الكتاب	قال قوم هو فارسي	
11	سَكَر	(تتخذون منه سكرًا) آية 67 النمل16	عن ابن عباس : النحل.		
12	سنين	(وطور سينين) آية 2. س: التين 95	عن عكرمة : الحَسن وذكره الجواليقي.		
13	شطر	(شطر المسجد الحرام) آية 144.س: البقرة 2	.. عن رُقَيع:تلقاءه		
14	طه	(طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى) آية 1، 2 س. طه 20	عن ابن عباس: كقولك يا محمد عن عكرمة:يا رجل	عن ابن عباس: بالنبطية : يا رجل عن ابنجبير: طه يا رجل بالسريانية	
15	طُوبَى	(طوبي لهم وحسن مآب) آية 29. س: الرعد 13	عن ابن عباس:اسم الجنة		
16	الْعرِم	فأرسلنا عليهم سيل العرم) آية 16. س: سبأ 34	عن مجاهد		
17	غِيضَ	(.. وغيض الماء)آية 44. س: هود11	أبو القاسم والواسطي:نقص		

18	قسورة	(فرت من قسورة) آية 51. س: المدثر 74	عن ابن عباس:الأسد		
19	كِفْلَيْن	(يؤتكم كفلين من رحمته) آية 28. س: الحديد57	.. أبو موسى الاشعرى: ضعفين.		
20	مشكاة	(كمشكاة فيها مصباح) آية 35. س: النور 24	.. سعد بن بن عياض الثمالي: الكوة .. عن مجاهد: الكوة		
21	منسأة	(دابة الأرض تأكل منسأته) آية 14. س: سبأ 24	أسباط عن السُّدِّي: العصا		
22	منفطر	(السماء منفطر به) آية 18. س: المزمل73	.. عن ابن عباس: ممتلئة.		
23	ناشئة	(إن ناشئة الليل هي أشد وطئا) آية 6. س: المزمل 73	.. عن عبدالله:قيام الليل عن ابن جبير:قام من الليل		
24	يحور	(إنه ظن أن لن يحورا) آية 14.س: الإنشقاق 84	حدثنا داود بن أبي هند: يرجع		
25	يسن	(يس)آية1.س.يس: 36	عن ابن عباس: يا إنسان.عن سعيد بن جبير: يارجل		
26	يصدون	(. إذا قومك منه يصدون) آية57. س: الزخرف43	ابن الجوزي: يضجون		

2ـ الألفاظ الواردة من أصل عبري:

الرقم	الكلمة	الآية والسورة	رواية عن العبرية	ملاحظات	رواية أخرى
1	أخلد	(ولكنه أخلد إلى الأرض) آية 176 س: الأعراف 7)	الواسطي في الأرشاد		
2	درس	(..وليقولوا درست) آية 105. س.الانعام6	عده الحافظ بن حجر. وذكر بعضهم : القراءة		
3	بعير	(ونزداد كيل بعير)آية 56.يوسف 12	عن مجاهد كيل حمار. مقاتل:كل ما يحمل عليه		
4	راعنا	(لا تقولوا راعنا..)آية 104. س: البقرة2	عن ابن عباس :سب بلسان اليهود		
5	ربانيون	(ولكن كونوا ربانيين) آية 79. س:آل عمران3	الجواليقي عن أبي عبيدة		الجواليقي أو سريانية.
6	الرحمان	(الرحمن علم القرآن) آية 1، 2. س الرحمن وتتكرر كثيرًا جدًا	ذهب المبرد وثعلب أنه عبراني.		
7	رمز	(ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزًا). آية 41. س.آل عمران3	ابن الجوزي:من المعرب . الواسطي:تحريك الشفتين بالعبرية.		
8	صلوات	(..لهدمت صوامع وبيع وصلوات)آية 40. س:	الجواليقي:كنائس لليهود.كذا الضحاك		

		الحج:22	أبو معاذ الفضل بن خالد:ويسمون الكنيسة صلوتا وفي المحتسب لابن جني صلوات،صلوات، صلوثيا		
9	طُوى	(بالواد المقدس طوى) آية 12 .س:طة 20	قال الكرماني هو معرب وقيل هو رجل بالعبرية.		
10	فوم	(من بقلها وقثائها وفومها آية 61.س: البقرة : 2	قال الواسطي:هو الحنطة بالعبرية.		
11	قسيس	(ذلك بأن منهم قسيسين آية 82. س: المائدة5	.. الحكيم الترمذي: القسيس والصديق بمعنى واحد في لغة بني إسرائيل قسيس وفي لغة العرب بني اسماعيل صديق. وقريء: ذلك بأن منهم صديقين).		

12	القُمَّل	(فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقُمل) آية 133. س: البقرة 2	قال الواسطي: هو العربي بلسان العبرية قال أبو عمرو لا أعرفه في لغة أحد من العرب.		. والسريانية
13	كَفِّر	(كفِّر عنا سيآتنا..)آية 193. س:آل عمران3	.. عن أبى عمران: بالعبرانية امح		
14	لينة	(ما قطعتم من لينة..) آية 5. س: الحشر: 59	الواسطي: هي النخلة الكلبي: لا أعلمها إلا بلسان يهود ويثرب.		
15	مرقوم	(كتاب مرقوم..) آية 9. س: المطففون83	الواسطي: أي مكتوب بلسان العبرية.		
16	هُدْنا	(إنا هدنا إليك..) آية 176. س: الأعراف:7	شيذله والواسطي:تبنا الواسطي:الهود واليهود أعجمي.		
17	أليَمَّ	(فأغرقناهم في أليَمَّ آية 136. س:الأعراف7	ابن الجوزي البحر بالعبرانية		الجواليقي، ابن قتيبة البحر بالسريانية.

3ـ الألفاظ الواردة من أصل سرياني:

الرقم	الكلمة	الآية والسورة	رواية عن السريانية	رواية أخرى	ملاحظات
1	أسفار	(كمثل الحمار يحمل	قال الواسطي: هي	وأخرج عن	

		أسفارًا آية 5. س: الجمعة	الكتب بالسريانية	الضحاك: هي الكتب بالنبطية.	
2	ربانيون	(ولكن كونوا ربانيين) آية 79. س: آل عمران 3	وجزم بأنها سريانية أبو القاسم وأبو حاتمالواسطي..وقال الراغب:رباني لفظ سرياني.		
3	ربيون	(قاتل معه ربيون كثير)آية 146 .س: آل عمران 3	أبو حاتم اللغوي. وفي المفردات للراغب: الرِّبِّى كالرباني.		
4	سُجَّدًا	(وادخلوا الباب سُجدا) آية 58 . س:البقرة 2	الواسطي:أي مُقَنَّعي الرءوس.		
5	سَرِيّ	(قد جعل ربك تحتك سريًا) آية 24. س:مريم :19	.. عن الضحاك: جدول صغير		
6	شهرْ	(..اثنا عشر شهرًا) آية 36. س:التوبة:9	الجواليقي عن بعض أهل اللغة		
7	عدن	(جنات عدن..) آية 72. س: التوبة :9	ابن عباس عن كعب: الكروم والأعناب	وفي تفسير جويبر في سورة غافر: عدن بالرومية.	

8	القيوم	(الله لا اله الإ هو الحي القيوم) آية 2.س آل عمران:3	قال الواسطي: هو الذي لا ينام.		
9	هَوْن	(الذين يمشون على الأرض هونًا) آيه 63.س:الفرقان25	عن ميمون بن مهران: حلماء.بالسريانية الضحاك:سريانية	أبو عمران الجوقي: حلماء بالعبرانية	

4ـ الألفاظ الواردة من أصل نبطي:

الرقم	الكلمة	الآية والسورة	رواية عن النبطية	رواية أخرى	ملاحظات
1	إصْرِي	(أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري)آية 81 .س:آل عمران 3	أبو القاسم في كتاب لغات القرآن. (في تفسير الجلالين):عهدي.		
2	أكواب	(يطاف عليهم بصحاف من ذهب وأكواب).آية 71.س الزخرف43	حكى ابن الجوزي: الأكواز..الضحاك :جرار ليست لها عُرى		
3	إلّ	(لا يرقبوا فيكم ألا ولاذمة)آية8.س التوبة:9	.. عن مجاهد: الإلَّ الله تعال. وابن جني في المحتسب"الإل: اسم الله تعالى.		
4	تتبير	(وليتبروا ما علوا تتبيرًا)آية7.س:الإسراء 17	..ابن جبير: بالنبطية وابن جرير:حدثنا به ابن إيمان		

5	حواريون	(قال الحواريون نحن أنصارالله)آية 52.س:آل عمران3	.. عن الضحاك: الغسالون بالنبطية أصله هواري.. عن ابن جريح الغسالون للثياب بالنبطية		
6	رهو	(واترك البحر رهوًا) آية 24. س:الدخان44	..أبو القاسم في لغات القرآن:سهلاً دمثا بلغة النبط	وقال الواسطي: أى ساكنا بالسريانية	
7	سيناء	(..من طور سيناء)آية 20.س : المؤمنون 23	.. عن الضحاك: بالنبطيةالحسَن(3مرات الرواية)		
8	صُرْهُنَّ	(فَصُرْهُنَّ إليك) آية 60. س:البقرة2	.. عن ابن عباس:هي نبطية.. عن الضحاك : بالنبطية شققهن	.. وهب:من الرومية	
9	عبَّدت	(أن عَبَّدْت بني إسرائيل) آية 22.س:الشعراء26	.. أبوالقاسم في لغات القرآن: قتلت بلغة النبط		
10	قِطًّنا	(ربنا عجل لنا قطَّنا) آية 16. س: ص38	.. أبو القاسم في لغات القرآن.. وكذا الواسطي		
11	كَفِّرعنا	(وكفِّر عنا سيآتنا) آية 193.س:ال عمران 3	حكى ابن الجوزي : امح عنا بالنبطية.		
12	ملكوت	(ملكوت السماوات) آية 75.س: الأنعام6	عن عكرمة: هو المَلَك ولكنه بكلام النبطيه		

			ملكوتا. وكذا الواسطي		
13	مناص	(ولات حين مناص) آية 3.س:ص38	أبو القاسم في لغات القرآن "والواسطي في"الإرشاد"		
14	هيت لك	(وقالت هيت لك) آية 23.س:يوسف 12	عن ابن عباس: هلم لك بالنبطية	.. عن عكرمة : هلم لك بلسان الحورانية	
15	وراء	(وكان وراءهم ملك) آية 79.س:الكهف18	شيذلة في البرهان أي أمامهم بالنبطية وكذا أبو القاسم في "لغات القرآن".		
16	وزر	(كلا.لاوزر) آية 11س.القيامة 75	أبو القاسم فى "لغات القرآن"هو الجبل والملجأ بالنبطية.	.. عن الضحاك قال: لا جَبَلَ، وهي بلغة أهل اليمن. .. عن الضحاك: بلغة حمير.	

5ـ الألفاظ الواردة من أصل قبطي:

الرقم	الكلمة	الاية والسورة	رواية عن القبطية	رواية أخرى	ملاحظات
1	الأولى والآخرة	(الجاهلية الأولَى) آية 33.س: الأحزاب33 (في الملة الآخرة) آية 7.س ص 38	قال شيذلة أى الآخره قال شيذلة أي الأولى بالقبطية	والقبط يسمون الآخرة الأولى والأولى الآخره	
2	بطائنها	(على فرش بطائنها من استبرق) آية 54.س:الرحمن 55	أي ظواهرها بالقبطية وحكاه الزركشي		
3	تحت	(فناداها من تحتها) آية 34. س: مريم 19	قال أبو القاسم في "لغات القرآن" وحكى الكرماني في الكتاب العجائب مثله عن مورج السدوسِ.		

6ـ الألفاظ مجهولة الأصل والغامضة الأصل:

الرقم	الكلمة	الآية والسورة	رواية	رواية أخرى	ملاحظات
1	حَصب	(إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم).آية 98.س:الأنبياء21	... عن ابن عباس: حصب: حطب بالزنجية؟!		ما هي اللغة الزنجية؟؟
2	الرَّسُّ	(..وأصحاب الرَّسِّ وثمود) آية 12.س:ق50	.. قال الكرماني:الرَّسُّ أعجمي؟ ومعناه البئر.		ماهي اللغة الأعجمية؟
3	الروم	(غلبت الروم..) آية 2.س الروم:	قال الجواليقي: هو أعجمي اسم لهذا الجيل من الناس		أطلقه العرب على البيزنطيين.
4	سجِّين	(كلا. إن كتاب الفجار لفي سجين) آية 8.س: المطففين 83	.. ذكر أبو حاتم في كتاب الزينة أنه غير عربي		ولم ينسب لأية لغة!
5	سقر	(سأصليه سقر..) آية 26.س المدثر 74 (وغيرها)	ذكر الجواليقي أنها أعجمية .		أي غير عربية
6	سنا	(يكاد سنا برقة يذهب بالأبصار) آية 43 . س:النور	عدَّه الحافظ بن حجر في نظمه ولم أقف عليه لغيره.		أي عده معربًا ولم ينسبه إلى أيه لغة.

7	سلسبيل	(عينا فيها تسمى سلسبيلا) آية 18.س:الانسان76	قال الجواليقي: قيل هو اسم أعجمي		أي غير عربي وكفى..
8	سيدها	(وألفيا سيدها لدى الباب) آية 25.س: يوسف 12	قال الواسطي أي زوجها. قال أبو عمرو ولا أعرفها في لغة العرب.		أي غير عربية وكفى..
9	قراطيس	(تجعلونه قراطيس..)آية 91.س:الأنعام6 .(ولو نزلنا عليك كتابًا في قرطاس..)آية 7.س: الأنعام:6	قال الجواليقي يقال إن القرطاس أصله غير عربي.		ما يكتب فيه وهي يونانية الأصل.
10	قَاسية	(وجعلنا قلوبهم قاسية) آية 13 س: المائدة5	في قراءة من قرأ قاسية أي رديئة غير خالصة من قولهم :درهم قَّاسٌ،أي مغشوش.قال أبو علي الفارسي: الكلمة أعجمية لا مدخل لها في كلام العرب..		
11	متكأ	(واعتدت لهن متكأ) آية 31 س.يوسف 12	عن سلمة بن تمام الشقري متكأ بكلام الحبش	وقال الواسطي. هو الاترج بكلام القبط.	عربية من وكأ واتكأ

12	المجوس	(والنصارى والمجوس..) آية 17 س الحج 22.	قال الجواليقي إنه أعجمياً		وهو فارسي
13	مرجان	(يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) آية 22.س: الرحمن 55	حكى الجواليقي عن بعض أهل اللغة أنه أعجمي		
14	مزجاة	(وجئنا ببضاعة مزجاة)آية 88 .س:يوسف 12	قال الواسطي بلسان العجم:	وقيل بلسان القبط	
15	وردة	(فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان) آية 37.س:الرحمن 55	عن عطاء الخراساني: تفسيره كلون دهن الورد في الصفرة. ابن عباس: حمراء، وفي الجواليقي أنه ليس بعربي	رواية أخرى	

5ـ دراسة نقدية لما ورد بالقوائم:

أولاً:

إن الخلط بين مفردات واردة في هذه القوائم المزعوم كون أصلها معربة وتلك الواردة في قوائم الغريب، واضح غاية الوضوح. بل إن تجاور القائمتين يدعو إلى مزيد من الدرس والبحث.

فكلمة "أب" في قوله تعالى (وفاكهة وأبًا"(س. عبس آية 31) والتي ورد أن أبا بكر الصديق قال إنه لا يعلمها تذكر على أنها من غريب القرآن بينما نجد أنها من المعرب.

فما المقصود بالغريب؟ هل هو العربي غير واضح المعنى أم غير المألوف

وروده ويصعب إذن فهم معناه؟ هل هو من لهجات غير لهجة قريش؟

يقول السيوطي:

"وعلى الخائض في ذلك التثبت والرجوع إلى كتب أهل الفن، وعدم الخوض بالظن؛ فهذه الصحابة ـ وهم العرب العرباء وأصحاب اللغة الفصحى ومن نزل القرآن عليهم بلغتهم ـ توقفوا في ألفاظ لم يعرفوا معناها فلم يقولوا فيها شَيئا"[17].

وأول ما يستنتج مما يرد في هذا الخبر عن أبي بكر أو عمر في هذا الشأن أنهما لم يكونا ـ وهم الصق الناس بصاحب الوحي ـ يعرفان بعض كلمات القرآن.. ومن البديهى إذن أن نفهم أن عربية القرآن لم تكن لغة عامة مستخدمة لدى كل العرب، ولا لدى أهل مكة ومنهم صحابة النبي (ﷺ).

ولكن الأعجب الذي يستدعي البحث والتفكير هو أن ابن عباس في ردوده على أسئلة نافع ابن الأزرق في أمور غريب القرآن، كان يستشهد في توضيحه إياها بكلمات الشعر، فكيف يمكن أن يفهم هذا؟ هل يفهم على أن السياق هو الذي يوضح معنى المفردة وأن الغريب هو سياقها القرآني، وانظر بعض الأمثلة

فقال نافع: أخبرني عن قوله تعالى (عن اليمين وعن الشمال عزين) (المعارج آية 37).قال: العزون: حلق الرفاق. قال وهل تعرف العرب ذلك؟ قال نعم أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

فجاءوا يهرعون إليه حتى　　　يكونوا حول منبره عزينا[18]

[17] السيوطي الإتقان ص 303.
[18] نفس المرجع ص 348.

قال: أخبرني عن قوله تعالى: وابتغوا إليه الوسيلة (المائدة آية 35). قال: الوسيلة الحاجة. قال وهل تعرف العرب ذلك؟ قال نعم. أما سمعت عنترة وهو يقول: إن الرجال لهم إليك وسيلة   إن يأخذوك تكحلي وتخضبي[19].

قال: أخبرني عن قوله تعالى: يكاد سنا برقه (النور، آية 43) قال:السنا: الضوء. قال وهل تعرف العرب ذلك؟ قال نعم، أما سمعت أبا سفيان بن الحارث يقول:

يدعو إلى الحق لا يبغي به بدلاً يجلو بضوء سناه داجي الظلم[20].

والجدير بالذكر أن هذه الكلمة "سنا" قد وردت في قوائم المعرب "عدَّه الحافظ ابن حجر في نظمه، ولم أقف عليه".

والمفهوم من السياق أنه عده أعجميًا، حيث تسبقها كلمة سلسبيل، حكى الجواليقي أنه أعجمي..

وإذا كان المعتاد أن يفهم الأعجمي على أنه الفارسي، فإن الأعجمي هنا تعني غير العربي.. حيث إن ثمة قائمة مستقلة بها يزعم أنه من الفارسية.. وهنا تبقي قائمة ما هو أعجمي غير مفهومة وغريبة غاية الغرابة.

ثانيا: التضارب البين في أكثر القوائم

1ـ ففي قائمة الكلمات المزعوم ورودها من الحبشية نجد ما يلي:

ـ كلمة "ابلعي" في قوله تعالى: "وقيل يا أرض ابلعي ماءك"، رواية وهب بن منبه أنها من الحبشية، ولكن في السياق ذاته رواية أخرى تصل إلى جعفر بن محمد عن أبيه أنها من الهندية ولا ندري لماذا اعتبرت من الحبشية

---

[19] نفس المرجع ص 349.

[20] نفس المرجع ص 349.

أساسًا، والأغرب اعتبارها هندية .. وعربيتها واضحة ، وإن كنا سنعود إلى هذه القضية في الكلام عن الساميات، والمعرب من السامي.

ـ كلمة "أوَّاه" في قوله تعالى إن ابراهيم لأواه حليم "(آية 114 من سورة التوبة)، رواية تصل إلى ابن عباس أنها تعني الموقن، الرحيم، المؤمن وهي من الحبشية، ولكن في السياق ذاته رواية عن الواسطي أنها الدعَّاء بالعبرية.

وبالكشف في معجم مفردات العهد القديم Hebrew and English Lexicon of the old Testament المؤسس على معجم William GESENIUS ـ منشور في اكسفورد 1951. نجد אוה المادة نفسها مع تشديد الواو بالفتحة الطويلة: بمعنى رغبة أو إرادة، المقصود به رغبة الإنسان الطبيعية في شيء ما منه، مثل أكل اللحم في سفر التثنية 12 آية 15، 20، 21 אונפשך، בכל אות נפשך ونراها دائمًا مضافة: رغبة نفسك. ثم: رغبة نفسك إلى المكان ولكن يجب ملاحظة أن الكلمة لا ترد في العهد القديم بالصيغة المجردة المطلقة אוה كما جاءت في القرآن الكريم، وإنما تأتي مضافة وتأتي في صيغ فعلية مزيدة مثل התפעל =افتعل:התאוה،ויתאו مقابل تأوَّه يتأوّهُ الموجود في العربية الفصحى وغير الموجودة في القرآن، إذ الصيغة الموجودة في القرآن الكريم هي صيغة المبالغة فعال .. وهذا ما حدا بهم إلى زعم أصلها حبشية أو عبرية، وإذا كانت مشتقة من اسم الفعل كما يقول النحويون آه بمعنى أتوجَّع فلم لا يصاغ منها في العربية فعّال كما وردت في القرآن وسَنعود إلى مناقشة السامى المعرب.

ـ أما أوّاب، التى يزعم كونها حبشية فهي بدورها بصيغة فَعَّال، أي للمبالغة من الأصل (أوَبَ) آب يؤوب وترد في معجم مجمع اللغة العربية (الناقل عن لسان العرب) آب يؤوب أوبًا وأوبة وإيابًا ومآبًا: رجع . وآب إلى الله: رَجَع عن ذنبه وتاب. فهو آئبُ وآيبُ وأوَّاب. وآبت الشمس: غابت.

أَوَّبَ: رجع، وأَوَّب: رجَّع الصوت، وأَوَّب: سار النهار كلَّه إلى الليل. وأَوَّب القوم: تباروا في السير. وتبعا لنظرية ثنائية الجذور أي التي تقول بأن الجذر قد يكون ثنائيا، أي من صامتين لا من ثلاثة، وأن الصامت الثالث إذا اختلف بين جذرين، لا يبعد بالفعل عن الحقل الدلالي، وإنما يحدد درجة من درجات الدلالة، أو يشير إلى نوع منها" وهنا يجب أن يقارن الجذر آب (أَوَبَ) بالجذرين تابَ (ثوبَ) وَثَابَ(ثَوَب)، وكلها تفيد الرجوع والعودة..

وعليه فإن أَوَّاب الواردة في القرآن الكريم في الآية 44 من سورة ص، والتي تتكرر أربع مرات أخرى، لا يمكن فصلها عن صيغة الجمع (الأوابون) الأوَّابين:"أنَّه كان للأوَّابين غفورًا (آية 25 من سورة الإسراء (17) ولا عن المصدر الميمي أو ظرف المكان (مفْعَل) مآب: التى ترد تسع مرات في القرآن الكريم (انظر: آية 25 س.17، آية 14 س: 3 وآية 29 س 13، وآية 25س. 38، وآية 40 س 38، آية 49 س: 38، وآية 55 س:38، وآية 36 س 13 وآية 22 س:78، وآية 39 س:78).

والمصدر من الثلاثي إياب ترد مرة واحدة: إنَّ إلينا إيابهم"(آية 25 س الغاشية 88).

وأخيرًا فإن أَوِّبي ، فِعْل الأمر من أَوَّب مُضَعَّف الْعين والواردة في الآية 10 من سورة سبأ "يا جبال أَوِّبي معه" والتي ينسجم معناها ولفظها مع كل هذا السياق الذي نحن بصدده توضع في الإطار ذاته ، ولا نجد داعيًا لفصلها عما سبقها واعتبارها معربة من الحبشية مع تجاهل كل المادة الواردة في اشتقاقاتها المختلفة في العربية.

وبالرجوع إلى معجم جيزنيوس، نجد ما يلي تحت مادة איב، فعل : عداوة وفي الآشورية aibo في سفر الخروج 15 ـ 6 وفي صموئيل 2 ـ 22 ـ 18

وهي عادة بمعنى العداوة. ولكن نجد في المادة ذاتها:איבר (معنى غير معروف) وأوَّاب العائد.

ـ ومن العجيب ما يرد في القائمة الحبشية حول كلمة طه في قوله تعالى "طة ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى. (آية 1، 2 من سورة طه 20) : عن ابن عباس، كقولك يا محمد، وعن عكرمة كقولك يا رجل بالحبشية. ثم في السياق ذاته: عن ابن عباس بالنبطية يا رجُل. وعن ابن جبير: طهُ يا رجل بالسريانية.

ولا ندري لماذا اعتبرت معربة ـ مع هذا التضارب في أصلها ـ كلمة طه ولم تؤخذ معها فواتح السور وهى كثيرة طس ، طسم، حم، حمعسق، ص ألم، ألمص.. الخ.

ولكننا نستطيع الظن بأن اختيار كلمة طه لتفسيرها بهذا الشكل في سياق نداء : يا رجل، أو يا محمد إنما هو لوقوع سياق ضمائر المخاطب بعدها: ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى" في الآية التالية، وكان لابد إذن من تصور المخاطب منادى مصدرا بأداة النداء حتى يتسق الاستمرار في أسلوب الخطاب عليك، ولتشقى.. وكم سيكون للتفسير السياقي وللفهم السياقي لدى اللغويين من مجازفات تجسم معنى ما.

أن هذا التفسير ينطبق تمامًا على كلمة يس الواردة في قائمة الحبشية والتى يروى عن ابن عباس أنها تعنى يا إنسان بالحبشية.

ـ ولا ندري لماذا اعتبرت كلمة "سيناء" حبشية الأصل، ولم يختلف فيها لتكون عبرية أو سريانية مثلا؟ لوقوعها مرادفة وموازية لكلمة طور، ولم يقرن: وطور سنين ب: طور سيناء في قوله تعالى وشجرة تخرج من طور سَيْناَء.. (آية 20 من سورة المؤمنون)، بَلى إننا نذهب إلى قائمة الكلمات المزعومة نبطية فنجد عن الضحاك أنها بالنبطية تعني الحسَن! (وعلامة التعجب من عندنا).. وما الفرق إذن بين الكلمتين سينين وسيناء وخاصة

أنهما المرتان الوحيدتان اللتان ترد فيهما هذه الكلمة مسبوقة بالمضاف طور، وطور سينين، وشجرة تخرج من طور سيناء أو لا يلاحظ القارئ نغمة الفواصل ورؤوس الآي: والتين والزيتون، وطور سنين، وهذا البلد الأمين.. وأنها تفرع وتنوع من طور سيناء. التى قد تكون نبطية كما يقول الضحاك وقد تكون عبرية مادمنا نتعامل ـ وهذا مالا نقبله لغويا ـ مع كل لغة سامية على حدة.

ـ ولكننا حين نرجع إلى معجم جيزينيوس سنجد ما يلى: סִין اسم على سين: pelusium مدينة على حدود مصروفي الآرامية סְיָן،מדבר־סין في سفر الخروج 16ـ 1 بريَّة سين التي بين إيليم وسيناء.

ويبدو من عبارة جيزينيوس أنهما علمان لمكانين متجاورين. ونستمر مع جيزينيوس: סִינַי.

قمة جبلהר סיני (الخروج المثال السابق..) وكذلك מדבר סיני بَرِّيَّة سيناء.

وننتهي إلى أن كلمة سينين، ككلمة سيناء، يستبعد كونها من الحبشية، والأقرب إلى سياق التاريخ والجغرافيا أن تكون من الساميات الشمالية ولتكن العبرية أو النبطية .. وسنعود إلى إشكالية الأصول السامية.

ـ وأما الفعل المبني لما لم يسم فاعله (المبني للمجهول) غيض في قوله تعالى "وغيض الماء" (آية 44 في سورة هود11) والوارد في القائمة الحبشية، فإنه يدعو إلى العجب كذلك؟ فهل اعتبر معربًا من الحبشية لأنه لم يرد إلاَّ مرة واحدة في القرآن الكريم؟ وهل يكفي ذلك لاعتباره كذلك؟ ولكنا إذا نظرنا لهذا الفعل غاض، مع الفعل غَاض والفعل غار يغور ".. إن أصبح ماؤكم غورًا .."(آية 30 من سورة الملك 67)، و"أو يصبح ماؤها غورًا فلن تستطيع له طلبًا " (آية 41 من سورة الكهف 18) .. وانظر إلى العبارة: غيض الماء وغار الماء.. بل نذهب إلى أبعد من ذلك قليلاً ونذكر غاب. أو

ليس الحقل الدلاليُّ واحد في كل ذلك.. فلم اعتبرت: غيض الماء وحدها معربة من الحبشية؟

أما العهد القديم فلا أثر فيه للجذرעיץ، وأما الجذرעוץ الذي يمكن أن يقابل غوض (غاض) لفظيا فهو وارد في العهد القديم ولكنه في العبرية والآرامية بعيد كل البعد عن هذا الحقل الدلالي إذ هو غالبًا اسم على أرض:מלכי ארץ עוץ في إرميا 25ـ20 ويذكر جيزينيوس أنه يقابل عَوْض في العربية.

ـ وأما "منفطر" في قوله تعالى" السماء منفطر به" (آية 18 من سورة المزمل 73)، عن ابن عباس: ممتلئة بالحبشية . فلا ندري ما الفرق (سوى صيغة الاشتقاق) بين هذا وبين فاطر التى ذكر عن ابن عباس أنها من غريب القرآن، والتي قرنها ابن عباس في ردوده على ابن الأزرق، بتوضيح غرابتها بذكر بيت للشاعر:

ظَبَاهُنَّ حتى أَعْوض الليل دونها   أفاطيرَ وَسْميَّ رواها جدورها

فهل يفهم أن مادة فطَرَ كلها معَّربة من الحبشية، أم أنها من غريب القرآن؟ أمْ أنَّ أفاطير في بيت الشاعر أوضح وأقرب للفهم من "فاطر" ومن "مُنْفَطِر" الوارد في القرآن.

ـ وكذلك الفعل المضارع "يحور" في قوله تعالى "إنَّه ظنَّ أنْ لنْ يحور.."(آية 14 من سورة الانشقاق 84).والتي يذكر في القائمة الحبشية عن داود بن أبي هند أنها بمعنى يرجع في الحبشية. مع أنها مذكورة في مسائل بن الأزرق على أنها من غريب القرآن.

ـ ويبدو اعتبار كلمة ناشئة، في قوله تعالى "إن ناشئة الليل هي أشد وطئا" (آية 6 س: المزمل 73) كلمة حبشية عجيبًا كذلك. والتي يقول عنها عبد الله إنها تعنى بالحبشية قيام الليل، ويقول ابن جبير إنها بالحبشية: قام من الليل.. والحقيقة أن الكلمة اسم فاعل من الفعل نشأ، وهي واضحة بمعنى قام

وقف وُجد، وإذا تركنا قليلاً التخمينات الواردة في القوائم وعدنا إلى حقائق النص القرآني في هذا الصدد فسوف نجد المادة اللغوية "نشأ" واردة في صيغة المضارعُ من المجرد وكذلك المصدر "النشأة" في: "ثم الله ينشئ النشأة الآخرة "(الآية 20 سورة العنكبوت 29). وكذلك المصدر ذاته مرة أخرى في: "وأن عليه النشأة الأخرى" (آية 47 سورة النجم 53). ومرة ثالثة المصدر ذاته: "ولقد علمتم النشأة الأولى" (آية 62 سورة الواقعة56). وترد المادة ذاتها "نشأ" في صيغتين مزيدتين:

أنشأ سبع عشرة مرة بمعنى واضح لا مراء فيه مثل،

"هو الذي أنشأ جنات معروشات .." (آية 141 س. الأنعام 6).

"وهو الذي أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة (آية78س المؤمنون 23).

"وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة" (آية 98 س الأنعام 6).

"ولكنا أنشأنا قرونا".. (آية 45 س القصص28).

وترد هذه الصيغة المزيدة بالهمزة في المضارع "تنشئ". وينشئ بالمعنى ذاته مرتين.

وترد مرة واحدة في صيغة المزيد بتضعيف العين المبني للمجهول "أَوَمنْ يُنَشَّا في الحلية وهو في الخصام غير مبين " (آية 18 س الزخرف 43).

ثم يرد المصدر من المزيد بالهمزة:

إنَّا أنشأناهُنَّ إنشاء" (الآية آية 35 سورة الواقعة 56).

وأخيرًا ترد مرة باسم الفاعل ومرة باسم المفعول من الفعل أنشأ.

"أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون"(آية 72 سورة الواقعة 56)، و"ومن آياته الجوار المنشآت في البحر كالأعلام" (الآية24 من سورة الرحمن 55).

وبعد ذلك كله سوف يمكننا أن نقول بكثير من الاطمئنان إن اعتبار اسم الفاعل ناشئة ذا أصل حبشي هو أمر من التعنت بمكان.

أما عبرية العهد القديم فالمادة الواردة فيها والمقابلة لمادة "نشأ" هي נשא مع بديهية تبادل السين العبرية والشين العربية والعكس حيث يقابل السين العربية شينا عبرية .. وتبقى السين واحدة فيهما، إذا كانت سينا أصلية في الساميات كلها..נשא= نشأ ،שלום = سلام،סלם = سُلَّم والفعل נשא حمل وهو في الآشورية nâsû وفي الآرامية נשא وفي السريانية màsa ta وفي العربية نشأ بمعنى رفع ـ أقام .. وفي الحبشية كذلك.

ويبدو في غاية الوضوح أن هذا الجذر موجود في اللغات السامية كلها تقريبا. فلماذا تم اختيار الحبشية لإرجاعه إليها ولم يقع الاختيار على لغة سامية أخرى؟ .. أو لماذا لا يقال إنه من السامي العام المشترك؟ أو لماذا لا تذكر هذه المادة في قائمة الكلمات المزعوم مجيئها من اللغة العبرية؟

ـ وتبقى كلمة "منسأة" "إلا دابة الأرض تأكل منسأته"(آية 14 سورة سبأ 24) والتي يروى عن أسباط عن السدي أنها العصا بالحبشية.

وإذا وضعناها على خط المادة السابقة مناقشتها نشأ، نسأ لتداخلهما في الساميات وفي العربية ذاتها، وإذا ذكرنا بكلمة النسيء "إنما النسيء زيادة في الكفر" (آية 27 سورة التوبة 9)، وهو الوضع والحمل والنقل. فسوف يظهر التعنت والتكلف واضحًا لا مراء فيه..

2 ـ وفي القائمة المزعوم ورودها من العبرية:

ـ الفعل "أخلد" "ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه (آية 176 سورة الأعراف 7).

ومن أول نظرة لهذا الفعل المزيد بالهمزة في أوله يتضح أن جذره خَلَدَ

ومادته حاضرة حضورًا بارزًا في القرآن الكريم . ونستعرضها في عجالة كما يلي:

ـ ترد مرتين بلفظ المضارع من المجرد تخلدون، ويخلد:

"يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانًا" (آية 96 الفرقان 25)، وهي تعني البقاء والديمومة والاستقرار..

ـ ست مرات بلفظ المصدر خُلْد، ثم مرة واحدة: الخلود..

"..قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى"(آية 120 س. طه20).

".. وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد، أفإن مت فهم الخالدون"(الآية 34 س: الأنبياء 21).

ـ أمَّا اسم الفاعل المفرد من الفعل المجرد فوارد 4 مرات .. خالد ثم 69 مرة بلفظ الجمع خالدون..

ـ واسم المفعول مرتين من صيغة مضعف العين : مُخَلَّدُون.

ـ وأخيرًا نصل إلى الصيغة المزيدة بالهمزة في أولها أخلد..الواردة في قائمة العبرية ونجدها في القرآن الكريم مرتين:

.."ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه" (آية 176 س الأعراف7)

"... يحسب أن ماله أخلده" (آية 3 س: الهمزة 104) وهي قبل ذلك واردة في الشعر الجاهلي: يقول طرفة بن العبد في معلقته:

ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مُخلدي

وهي هنا بلفظ اسم الفاعل مُخلد من المزيد بالهمزة أخلد، هل أنت مخلدي أي مانحي الخلود؟

ولكن من العجيب أن نجد اسم الفاعل "خالدون" واردًا في مسائل ابن الأزرق مع ابن عباس على أنه من غريب القرآن، والذي يوضحه ابن عباس بقول الشاعر عدي بن زيد:

فهل من خالد إما هلكنا وهل بالموت يا للناس عار

وكأن مقابلة خالد بهلكنا ، وبالموت توضحه أكثر من قول القرآن " أَفَإن مت فهم الخالدون" مع أن القرآن يفسر بعضه بعضًا !

وإذا جارينا القدماء في هذا المضمار وذهبنا نلتمس اللفظ في عبرية العهد القديم نجد חלד، وهي بالحاء واللام والدال. ويقول جيزينيوس إن هذا الجذر موجود في عربية القرآن خلَد ، خُلْد وترد في الآرامية hlad = يدب ، يزحف ، يتسلق.

وترد في أيوب 11 ـ17 ומצהרים יקום חלד بمعنى وتكون مدة حياتك أشرق من الظهيرة. وفي السبأية والعربية الشمالية : خُلْد.

ـ ونحن إذن لا نرى ما الذي يجعل هؤلاء القوم يقطعون بأن أخلد عبرية؟ مع أن الأسلم للمنطق وضعها في ضمن السامي العام المشترك.

ـ درست، فعل ماض مسند لتاء الخطاب، وردت في قائمة الألفاظ العبرية .. والمادة الثلاثية دَرَسَ واردة في القرآن ست مرات خمسًا منها بلفظ الفعل: الماضي مرتين، والمضارع ثلاثا، ثم بلفظ المصدر مرة؛ دراسة.

والحقيقة أن المادة كلها واردة في سياق الكتاب والآيات، والربانيين، والسابقين على القرآن، من أهل الكتاب. اختار أهل قوائم المعرب: "وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست" (الآية 5 من س. الأنعام6). ولكن نجد:

"ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ألاَّ يقولوا على الله إلا بالحق ودرسوا ما فيه" (آية 169س: الأعراف7)

.. كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون من الكتاب وبما كنتم تدرسون" (آية 79 س:آل عمران 3).

"إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين" (آية 156 س: الأنعام6).

ولقد يتبادر إلى العقل أن الأمر يتعلق بالكتاب أي السابق على القرآن وهو التوارة والإنجيل، وميثاق الكتاب، والربانيون، وطائفتان من قبل نزول القرآن' فالمسألة إذن مسألة الكتاب وهو بالعبرية ، فليكن الفعل درس بالعبرية كذلك! ونلاحظ من البداية عدم ورود هذه المادة اللغوية ضمن ما يحسب من غريب القرآن.

ـ كما نلاحظ كذلك من البداية أنها واردة في الشعر الجاهلي في معلقة امريء القيس... وهي فيه بمعنى ضاع وانمحى، وهل عند رسم دارس من مُعَوَّلِ؟

فالمادة اللغوية درس موجودة إذن في العبرية، ومن المؤكد وجودها في العبرية والآرامية، فالأقرب إلى المنطق وجودها في الساميات كلها ولكن ما هو معيار اعتبارها أصيلة في العبرية، ومعربة في العربية؟ ربما كان الاختلاف الدلالي، حيث وجدناها في السياقات القرآنية بمعنى درس وقرأ، وانزلاقها إذن إلى حقل دلالي جديد يفيد الدراسة والعلم والمناقشة والقراءة.. وساعد على ذلك ورودها في سياق "الكتاب" و"أهل الكتاب" والفعل "بما كنتم تعلمون من الكتاب" وعبارة: "كونوا ربانيين" و"طائفتين من قبلنا .." هل دفع كل ذلك إلى اعتبار الفعل دَرَسَ معَّربا من العبرية؟ وماذا أفادت إذن الدراسات السامية المقارنة في جامعات الغرب، وجامعات العالم العربي؟

ربما لم يتغير الكثير من موروث الأحكام حول اللغات وحول التراث!

ـ ولكن المادة דרס = درس السامية / العبرية واردة في العهد القديم، يقول جيزنيوس في معجمه، إنها في العربية بمعنى انمحى (درس. عربية)، والمادة نفسها واردة في السريانية بمعنى ناقش وبحث وهذا معنى قريب من: قرأ وتعلم ، وربما يكون هذا المعنى هو الذي جاءت به هذه الكلمة في القرآن الكريم.

6 ـ إستنتاجات:

ـ إن جذور هذه المفردات المزعومة معربّة من اللغات السامية الأخرى بل وصيغ أكثرها المزيدة واردة كما رأينا في كل اللغات السامية وقديمة في العربية وباقية فيها إذ هي من أكثر اللغات السامية محافظة على القديم، ففيها نظام الضمائر الشخصية كاملاً ومفصلاً أكثر من أخواتها جميعًا وكذلك نظام الإشارة والموصول، وتفاصيل المذكر والمؤنث والمفرد والمثني خصوصًا وجمع المذكر السالم وجمع المؤنث السالم والإعراب كامًلا وهو موجود في الأكادية ولم يبق منه إلا آثار في بقية الساميات. فإذا وجدت هذه المفردات في القرآن الكريم فإن هذا أمر طبيعي ومنتظر، بل وضروري عندما نضع الدراسات السامية المقارنة وأصولها في الحسبان .

ـ ربما كان اعتبار بعض قدمائنا هذه المفردات معربّة من لغات أخرى كالعبرية والآرامية والسريانية والحبشية (مع غياب كامل للأكدية) أتيًا من عدم شيوع تصور كامل أو شبه كامل لديهم عن العلاقات التي تربط بين هذه اللغات بل أن مصطلح لغات سامية وخريطة هذه اللغات وتاريخها لم يكن موجودًا لديهم. مع أنهم كانوا واعين بالكثير من أمور التجاور اللغوي والتأثير المتبادل.

ـ إلا أنه يمكننا أن نقول بدرجة كبيرة من الثقة، بوجود نوع من التأثير السامي في مجال الحقل الدلالي، أي التأثير في انزلاق الدلالة أو توسيعها أو تضيقها وهو آت ولاشك من الاختلاط اليومي وتعايش أهل

هذه اللغات مع أهل العربية في قلب الجزيرة أو على أطرافها، وهناك القبائل العربية التي استقرت في أقصي شمال الجزيرة شرقها بجوار الفرس وغربها بجوار البيزنطيين، بل إن سكان جنوب الجزيرة ووسطها كانوا يقومون برحلات تجارية إلى هذه الجهات ويتعاملون مع أهلها.

ـ لقد تنبه أكثر علمائنا إلى خصوصيات بعض المفردات القرآنية ، فانطلقوا يبحثون عن تفسير لمعانيها في مواقعها وفي سياقها التركيبي وإذ لم تكن تلك المعاني معهودة فيما عرفوا من العربية، اجتهدوا في ذلك التفسير فنتج عن ذلك رؤيتهم التي لمسناها في نوعين من دراساتهم، الأول فيما سموه غريب القرآن الذي ربما يدخل في إطار التنوع اللغوي أو تنوع اللهجات داخل العربية نفسها، والآخر فيما سموه المعرب والدخيل .

أما ما أرجعوه إلى اللغات غير السامية كالفارسية والرومية وغيرها، فكثيرًا ما حالفهم التوفيق ولكن خالفهم الكثير من التدقيق فوقعوا في مقدار من التضارب والتناقض في إرجاع الكثير من المفردات إلى مصدرها الأصلي.

أما المعرب السامي فلم يوفقوا كثيرًا في الحديث عنه لا هم ولا أكثر المعاصرين، فهو مازال في حاجة إلى المزيد من الدراسات المقارنة المعمقة والدقيقة. إن هذا النوع من الدراسات يحتاج إلى باحثين متضلعين في اللغات والحضارات السامية ودراستها دراسة متخصصة متأنية لا سطحية سريعة وهذا المجال كان قد شهد كثيرًا من التطور والنجاح لدى جيل أستاذاتنا الرواد من جامعات مصر خصوصًا الذين كانوا قد تكونوا في جامعات أوربية وغربية، ولكنهم لم يذهبوا إلي هذه الجامعات إلا بعد إتقانهم علوم التراث في بلادنا أولاً.

ـ وقبل أن نغادر هذا البحث القصير، لابد أن ننوه بأن الدراسات السامية التي بدأت في القرن الثامن عشر في أوربا، كانت قد تطورت تطورًا

مدهشًا، ولكنها ما يزال يشوبها كثير من التعميم والتسرع، والأحكام المسبقة بل وعدم الموضوعية الكاملة، بل مازالت ملامح الذاتية والإغِراض وروح العداء أحيانًا، والتعسف كثيرًا والتناقض أكثر. إذ يحاولون غالبًا اتخاذ العهد القديم ولغته نقطة بداية ثابتة وراسخة، فلا بد أن يتوافق كل ما يخص القرآن مع ما يرونه حول العهد القديم، سواء في الدراسات اللغوية أو غير اللغوية، وهى رؤى متهافتة تفتقد إلى الكثير من الموضوعية والمصداقية وتبقى لها خصوصياتها الواردة من جزئيتها وإقليميتها الثقافية ولا ترقي إلى العالمية والعمومية .

ـ كل ذلك وغيره لابد أن يدفع إلى يقظة وحذر علميين لمن يرغب الدخول في هذا النوع من الدراسات والبحوث التي تتطلب استيعابًا كاملاً متناسقًا للتراث العربي الإسلامي وعلومه ثم دراسة تحليلية نقدية لما كتبه السابقون بإنصاف وموضوعية ثم بعد ذلك يأتي التضلع بالمناهج اللغوية والتاريخية العلمية الحديثة، ونظن أن أكثر أبناء العرب فيهم هذه الكفاءات العلمية . فماذا ينتظرون ؟!

7ـ ثبت بمصادر المراجع:

1 - السيوطي (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، مراجعة وتدقيق سعيد المندوه. الجزء الأول، نسخة مصححة ومدققة ومنقحة ومفهرسة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1416هـ/ 1996م (المجلد الأول ـ الجزء الثاني). النوع السادس والثلاثون في معرفة غريب القرآن ص303/ ص 377. والنوع الثامن والثلاثون فيما وقع فيه بغير لغة العرب ص393/ ص 408).

2- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء لتراث العربي، بيروت، لبنان، ابريل 1945.

3 – **Hebrew and English Lexicon of the old Biblicaal aramiac, Bsed on the loxicon of William Gesenius**, Oxford, 1979.

4 - الكتاب المقدس العهد القديم، النص العربي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1988.

5 –**Bibliq Hebroica**. Edition Rud KITEEL STUTTGARTE, 1937, (2 volumes).

6 –**Koukordanz Zum, HebraÏschen Alten Testament**, Gerhard Lisowsky, Deutsche Bibelgeselilschaft, Stutgart,1981.

7- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعديل فريدريش شغالي [نقله إلى العربية] د.جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل مؤلف من السيدة عبلة معلوفـ تامر، د. خير الدين عبد الهادي، د. نقولا أبو مراد، منشورات الجمل 2008.

8 –Christoph Luxenberg, **The Syro- Aramaic Reading of the Koran, A Contribution to the decoding of the Language of the Koran**. Verlage Hans schiles- Berlin 2007.

9- جلال الدين السيوطي، المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، تحقيق وتعليق محمد التونجي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1416هـ- 1995 م.

مياه النيل
وموقعها من الأطماع الإسرائيلية

زين العابدين محمود أبو خضرة
كلية الآداب - جامعة القاهرة

إذا كانت الحركة الصهيونية تستند أيدلوجياً على ركائز دينية ثلاث هي الاختيار والخلاص وخصوصية العلاقة بين الإله و"شعب إسرائيل"، فإنها تستند مادياً على ركائز أساسية ثلاث، هي: الأرض والشعب والمياه، وإذا كانت الحركة قد دخلت في حوار مع الآخر حول الركائز الأيدلوجية، فأصابت حيناً وأخفقت حيناً آخر، وكعهدها لم تخرج من الحوار خاوية الوفاض، إلا أنها لم تطرح الركائز المادية الثلاث السابق ذكرها لأي نوع من الحوار مع الآخر، فقد حسمت أمرها في مؤتمرها الأول الذي انعقد عام1897 وعزمت على احتلال فلسطين وإقامة الدولة اليهودية فوق ترابها.

واستلزم احتلال فلسطين طرد شعب من أرضه وإحلال آخر محله، وحشد الجموع اليهودية في دول العالم كافة للهجرة إلى هذه الأرض، كي تتحول هذه الجموع إلى "شعب" منتج، بعد أن كان يعيش على هامش المجتمعات الأخرى، يعمل في مهن وحرف لا تحتاجها هذه المجتمعات، مثل السمسرة والربا وتجارة الذهب وغير ذلك من المهن غير الفاعلة أو المؤثرة في التطور الإنتاجي. ورغم أنها حرف تؤدي - في كثير من الأحيان وحسب ظن اليهود - إلى القفز للسيطرة على المراكز الاقتصادية المؤثرة، إلا أنها أحدثت كثيرا من التوتر الاجتماعي بين اليهود وغيرهم من الشعوب التي عاشوا بين

ظهرانيها، وأحدثت الكثير من الأزمات الاجتماعيـة والحواجز النفسية[1].

وعملية التحول إلى "شعب" منتج يستلزم توفر أراض منتجة مثمرة، مما يترتب عليه البدء باحتلال الأراضي الفلسطينية الخصبة، وضرورة توفير مصادر المياه اللازمة لها، ولذا توازى طرح خريطة الدولة الجديدة لفلسطين مع طرح آخر لمنابع المياه وروافدها ومصادرها في المنطقة[2].

ولو عدنا لتاريخ الهجرات اليهودية إلى فلسطين، سنجد أن الهجرة اليهودية الثانية ـ وهي أكبر الهجرات اليهودية تأثيراً من الناحية الفكرية والعملية في آن واحد ـ اعتمدت على الركائز المادية الثلاث السالف ذكرها، واتخذتها منهجا متكاملاً لتنفيذ عملية الاحتلال، حيث طفق أتباع هذه الهجرة يسيطرون على ما يستطيعون من الأراضي، لإقامة مستوطناتهم عليها، فقد أدركوا أنه من الخطأ بمكان، إقامة مستوطنات فوق أراض لا يملكونها، فذلك من شأنه أن يعرضهم للانهيار بين لحظة وأخرى، كما رفعوا شعار العمل العبري الذي يتلخص في طرد العمالة العربية من المستوطنات اليهودية الأولى وإحلال العمال اليهود محلهم[3]. وقد تركز جل نشاط هذه الهجرة والهجرات التالية في مجال الزراعة، فأنشأوا العديد من المستوطنات الزراعية الجماعية بلغ عددها تسعاً وعشرين مستوطنة، وسط ظروف صعبة، من حيث كمية المياه اللازمة لاستزراعها، ولذا فإن الصراع العربي الإسرائيلي حول مصادر المياه بدأ مبكراً وقبل إقامة دولة "إسرائيل" بعقود كثار، ولم تعد

---

[1] للمزيد حول هذا الموضوع إرجع إلى كتابنا : تاريخ الأدب العبري الحديث . القاهرة 2005 ص60.

[2] Walter Clay Lowder Milk : Lanc of Promise . London. Victor Gollam 1944, p. 127
.

[3] للمزيد حول الموضوع إرجع إلى كتابنا: الكيبوتس بين المثالية والواقع في القصة العبرية القصيرة .مطبعة النيل. القاهرة. 1994. ص33.

أطماع الجموع الإسرائيلية قاصرة على الأرض أو طرد الشعب الفلسطيني، وإنما امتدت واستفحلت لتشمل مصادر المياه بأنواعها- مياه أنهار ومياه جوفية وغيرها- وباتت شراهة إسرائيل للمياه لا تعادلها إلا شراهتها للأرض، بل إن عدداً من الباحثين والمحللين الاستراتيجيين يرجحون أن الصراع على المياه شكل عاملاً رئيساً في كل الحروب العربية الإسرائيلية السابقة[4].

- فالعدوان الثلاثي على مصر عام 1956 جاء عقب فشل المبعوث الأمريكي "ونسون" في تحقيق مهمته حول تقسيم المياه في المنطقة.

- وحرب 1967 جاءت بعد محاولة العرب تنفيذ مشروعهم استثمار مياه نهر الأردن عقب القمة العربية في القاهرة عام 1964.

- وغزو لبنان 1982 جاء للسيطرة على نهر الليطاني[5] حتى أن الإسرائيليين أطلقوا على العدوان الإسرائيلي على لبنان بصراحة اسم: عملية الليطاني.

ولم يكن نهر النيل بمنأى عن الأطماع الصهيونية، بل شكل واحداً من أهم هذه الأطماع وأكثرها دهاءً في إدارة دفة الصراع منذ نشوء الحركة الصهيونية الحديثة وحتى يومنا هذا، وكيف لا وهو النهر الأطول والأغزر والأكثر اتساعاً والأعمق تاريخاً والأضمن استمراراً وتدفقاً والأكثر تأثيراً في مكونات الحضارة المصرية عبر تاريخها الطويل!؟

---

[4]عدنان هزاع البياتي : دول الجوار العربي والأطماع الجيوبوليتيكية في المياه العربية . شؤون عربية . العدد 90 يونيو 1970 ص 89.

[5] نقلاً عن عمرو عبد الكريم سعداوي: نهر النيل في الاستراتيجية الإسرائيلية . أبحاث المؤتمر السنوي الثالث. المياه العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين . جامعة أسيوط 1999 ص 70.

ولجأت إسرائيل للسبل كافة باستثناء السبيل العسكري الذي لجأت إليه في سبيل الوصول إلى لبنان ومن ثم نهر الليطاني، ولجأت إليه في الجولان حيث جبل الشيخ، وفي الأردن حيث نهر الأردن، ذلك أن الأمر مختلف تماماً، فقد أدرك قادة إسرائيل هنا مراعاة العديد من الاعتبارات التي لا يمكن لهم تجاوزها أو إغفالها بأية صورة من الصور، فحرب 1956، 1967 خير شاهداً على ذلك، حيث وقفت القوات المحتلة لسيناء عند قناة السويس ولم تجتزها للوصول إلى نهر النيل رغم أن الطريق كان معبَّداً أمامهم، وأيقنوا أنه على رأس هذه الاعتبارات شعب لا يهادن ولا يتسامح في ماء نيله الذي أقام على ضفافه حضارته الضاربة في أعماق التاريخ حتى صار النيل والحضارة المصرية كلاً واحداً.

نهر النيل والأطماع الصهيونية قبل إقامة الدولة:

في عام 1897 انعقد المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة بازل بسويسرا، واستوى المشاركون في المؤتمر على احتلال فلسطين وتحفيز الجموع اليهودية على الهجرة إليها وتحويل هذه الجموع إلى قطاعات منتجة، واتجهت النوايا إلى النشاط الزراعي باعتباره أهم الأنشطة ارتباطاً بالأرض، حماية لها واحتفاظاً بها، فقد كانوا يخشون نزوح اليهود مرة أخرى من فلسطين إذا لم يكن هناك ما يربطهم بالأرض، ونظراً لقلة موارد المياه في فلسطين بما لا يتوازى مع الأطماع الصهيونية، حيث تعتمد في معظمها على المياه الجوفية، اتجه زعماء الصهيونية للبحث في كيفية الحصول على مياه الأنهار المحيطة سواء نهر الأردن أو الليطاني، كمرحلة أولى، ثم نهر النيل أو نهر الفرات في مرحلة لاحقة، حين يدعو الداعي للتوسع خارج فلسطين، مستغلين ظروف المنطقة آنذاك ووقوعها تحت نير الاستعمار الانجليزي والفرنسي من ناحية، وظروف ضعف الأنظمة العربية من ناحية أخرى، فضلاً عن ترحيب دول

أوروبا بخلق كيان لاستيطان الجماعات اليهودية الأوروبية التي درجت على إثارة المشاكل والصراعات والتناحر بينها وبين الشعوب الأوروبية التي كانوا يعيشون بينها.

في العام ذاته 1897، بدأ تيودور هرتزل (1860 ـ 1904) - زعيم الحركة الصهيونية الذي أيقن الضرورة الملحة للمياه للدولة المقترحة - اتصالاته مع زعماء الدول المسيطرة آنذاك، فالتقى مع القيصر الألماني "ولهلم" ومع السلطان التركي عبد الحميد وغيرهما من زعماء أوروبا، وعرض عليهم مشروعه الصهيوني ومقترحاته حول توفير مصادر المياه، وتتلخص في العمل على تشكيل لجنة مشتركة من هذه الدول ومن بعض الزعماء الصهيونيين لدراسة إمكانية توصيل مياه نهر النيل إلى صحراء سيناء ومن ثم إلى صحراء النقب التي تمثل 50٪ من مساحة فلسطين[6] فمن شأن ذلك أن يساعد على النهوض بإنشاء المستوطنات وتوفير المرافق التي تحتاج إليها، ومن ثم تكثيف هجرة يهود أوروبا إلى فلسطين، إلا أن المشروع الصهيوني أخفق بسبب محاولة تحقيق التوازن بين قطبي النظام الدولي -بريطانيا وفرنسا - في المنطقة آنذاك.

في عام 1903 لجأ زعماء الصهيونية إلى بريطانيا يعرضون عليها تشكيل لجنة لدراسة مشروع توفير المياه للدولة المقترحة، وحددوا مطلبهم في عدة مصادر: المياه الجوفية في سيناء بالإضافة إلى مياه النيل[7]، وتحويل نهر الليطاني أو الحصباني الموجود فوق الأراضي اللبنانية إلى إسرائيل، فضلاً عن نهر الأردن، وهو النهر الرئيسي في فلسطين، وكذا سهل حوران وجبل الشيخ في

---

[6] محمد نبيل محمد فؤاد : المياه ومفاوضات السلام في الشرق الأوسط، أبحاث المؤتمر السنوي الثالث . المياه العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين . جامعة أسيوط . 1999 . ص289.

[7] حسن بكر: التطور المائي في الصراع العربي الإسرائيلي . مجلة السياسة الدولية .القاهرة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . مؤسسة الأهرام . العدد 104 . 1998 ص 133.

هضبة الجولان السورية[8]. ولم تخيب بريطانيا رجاءهم في هذه المرة، وبالفعل استمرت عملية الدراسة السرية قرابة شهرين، وانتهت البعثة إلى كتابة التقرير الذي أشار بخصوص مسألة المياه إلى مصدرين لها: المياه الجوفية، يمكن استغلالها في الأجزاء الشرقية من المنطقة، ومياه النيل التي يمكن سحبها من ترعة الاسماعيلية بواسطة أنابيب تعبر من تحت قناة السويس لتصل للأجزاء الشمالية والغربية من المنطقة المختارة[9]. بعد أن قدمت اللجنة تقريرها أرسل تيودور هرتزل خطاباً إلى اللورد كرومر- المندوب السامي البريطاني في مصر آنذاك- يقول: إننا نحتاج من النيل إلى مياه الشتاء الزائدة التي تجري عادة في البحر ولا يستفاد منها.

وما أن همت الحكومة البريطانية بعرض الأمر على المسئولين المصريين حتى قابلوه بالرفض لعدة أسباب يأتي على رأسها:

- أن أمر نقل حصة من مياه النيل عن طريق ترعة الإسماعيلية سينعكس سلباً على كل من مصر وبريطانيا. حيث سيحدث ضرراً أو خللاً في نظام الري المصري، مما يؤثر بدوره على إنتاجية القطن المصري الذي يشكل آنذاك ضرورة ملحة لمصانع الغزل والنسيج في لانكشير ببريطانيا.

- أن عمق ترعة الإسماعيلية وطولها لا يسمحان بتلقي كمية المياه المطلوبة من نهر النيل (أربعة ملايين ونصف متر مكعب يومياً) وبالتالي فلا يمكن بحال الوفاء بهذه الكمية.

- أن ضخ هذه المياه إلى سيناء سيتم عبر عدد من الأنابيب الضخمة التي سيتم تمريرها تحت ممر قناة السويس مما يوثر سلباً على حركة الملاحة في القناة.

---

[8] نبيل السمان : حرب المياه، من الفرات إلى النيل د.ت 78.

[9] عمرو عبد الكريم سعداوي : نهر النيل في الاستراتيجية الإسرائيلية . ص 710.

والحق أن الحكومة البريطانية لم ترفض المشروع وإنما قررت إرجاءه تحسباً لآثاره السلبية على صناعة الغزل والنسيج البريطانية من ناحية، ولكي تحافظ على تعادلية النظام الدولي في المنطقة والوفاق بينها وبين حليفتها فرنسا من ناحية أخرى، وخاصة وأن القوات الألمانية كانت آخذة في التنامي والتعاظم من حيث قدراتها العسكرية.

ولم يمل زعماء الصهيونية من تكرار المحاولة كلما سنحت الفرصة، فشراهتهم للأرض لا يوازيها مطلقاً إلا شراهتهم للمياه، حتى ولو لجأوا لأساليب غير أخلاقية وتتنافى مع القانون الدولي، فبعد أن حطت الحرب العالمية الأولى أوزارها، وعقدت الأطراف المتصارعة مؤتمر الصلح في باريس عام 1919 عاود زعماء الصهيونية الذين خلفوا هرتزل محاولاتهم مع الحكومة الإنجليزية وطالبوا بضرورة توفير مصادر مياه للدولة المقترحة. كانت الجماعات اليهودية قد وقفت إلى جانب انجلترا في الحرب الأولى، وتآمرت ضد المصالح الألمانية رغم أن كثيراً منهم كان يعيش آنذاك في ألمانيا، وأجزلت لهم حكومة انجلترا المكافأة والعطاء، حيث منحتهم وعد بلفور في الثاني من نونمبر عام 1917، أي قبل انتهاء الحرب، ولذا لم يكن مستغرباً أن تلجأ هذه الجماعات إلى انجلترا تناشدها توفير المياه للدولة الموعودة، وحددوا نهر الليطانى ونهر الأردن وجبل الشيخ، وألمحوا إلى تمكينهم من احتلال هذه المناطق، ومرة أخرى أخفقت الجماعات في تحقيق مرادها، ليس حباً من بريطانيا أو فرنسا للشعوب العربية، وإنما استمراراً في الحفاظ على النظام الدولي بينهما في المنطقة العربية على الأقل.

أخذ القادة الصهيونيون يرددون في المحافل كافة أن الأنهار الموجودة في المنطقة نشأت بفعل عوامل طبيعية جغرافية معينة، وأن هذه العوامل حالت دون اتصال الأنهار بعضها ببعض، فنهر النيل مثلاً لا يتصل

بالليطاني، ولا الفرات أو دجله يتصلان بنهر الأردن، وقد ترتب على ذلك أن باتت هذه الأنهار محلية تخدم مجتمعاً دون الآخر، ومن ثم تمتعت بعض الدول بمياه هذه الأنهار، بينما حُرمت دول أخرى، وأن الأمر كله يخضع للمصادفات الجغرافية لا أكثر، مما يستلزم أن يتم الاتفاق بين دول المنطقة على نقل المياه إلى دول المنطقة المحرومة من هذه المياه والتي تعاني من قلة الموارد الطبيعية بتنوعها، وأن الحدود السياسية يجب ألا تعيق هذا النقل.

ونحن ندهش من هذه الأضغاث التي يستغرق فيها زعماء الصهيونية فيسقطون الحدود السياسية للدول عند مصالحهم ويحرصون عليها ويؤكدون ويرفعون من شأنها ودقتها إذا كانت غير ذلك، والمتابع لأطوار الصراع العربي الإسرائيلي يدرك أن إسرائيل دولة لا حدود لها حتى الآن، وحين سُئل موشيه ديان[10] (أشهر وزير حرب في تاريخ إسرائيل) عن حدود إسرائيل قال قولته الشهيرة "حدود إسرائيل تكون حيث يقف آخر جندي إسرائيلي"، بينما قال الأديب الإسرائيلي العراقي الأصل سامي ميخائيل: "إن حدود إسرائيل هي الحدود التي تحتوي على مصادر مياه". ثم ماذا لو طالبت إحدى دول الجوار بأن تمنحهم إسرائيل حصة من أي مصدر طبيعي لديها ؟! أوليس البترول أيضاً ثروة طبيعية خاضعة للتوزيع الجغرافي ولا دخل لها بالحدود السياسية؟ فهل ستطالب إسرائيل باقتسام البترول أيضاً؟ بل ماذا لو طالب الفلسطينيون أنفسهم. وهم أصحاب الأرض – بأن تكف إسرائيل عن نهب مواردهم المائية فضلاً عن نهبهم لوطن كامل؟! إن الأمر لا يعدو إلا أن يكون أطماعاً في المياه العربية تتوازى مع أطماعهم في الأراضي

---

[10] موشيه ديان: وزير الحرب الإسرئيلي حتى 1974، من مواليد فلسطين عام 1915، درس الزراعة وانضم للمنظمة الإرهابية "الهجاناه" ، ثم أصبح قائداً لمنظمة "البالماح" وهي واحدة من كبريات المنظمات الإرهابية قبل إقامة الدولة.

العربية[11]، فالمياه تشكل عنصر الأمن والأمان والاستمرارية للدولة اليهودية المقترحة، ولذا حرصوا دائماً أن يكون ضمن وفودهم في مختلف المحادثات خبراء في المياه ومصادرها وتوزيعاتها.

نهر النيل والأطماع الصهيونية بعد إقامة الدولة

بعد أن حطت حرب 1948 أوزارها، ونجحت التنظيمات والمؤسسات الصهيونية في توظيف الإمكانات الذاتية والخارجية المتاحة لها في إقامة الدولة، راودت الإسرائيليين آمال العيش في أمان، وظنُّوا أن الجانب العربي قد ركن إلى ضعف وانهيار، وأنه قد أسلم نفسه للأمر الواقع، وداعبت خيالهم تفاؤلية مفرطة في تثبيت أركان الدولة الوليدة من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والتأكيد على المثل الصهيونية التي طالما روجوا لها، فطفقوا يرسون قاعدة اقتصادية تمكنهم من دعم كيانهم، وذلك بالدعوة إلى اقتحام الصحـراء وتعميرها وزراعتها، وحث الجموع اليهودية على الهجرة إلى إسرائيل والنهوض بالمستوطنات القائمة، والعمل على إقامة مستوطنات جديدة يرسخون بها عملية الاحتلال، وقد تطلب هذا الأمر السعي نحو توفير مصادر للمياه تفي باحتياجات هذه المستوطنات جميعاً[12].

ولم يلتزم الزعماء الصهيونيون بنهجهم السابق على إقامة الدولة في طرح خطط ومشروعات للحصول على المياه بالشكل السلمي، ولم يترددوا في شن الحروب سبيلاً لذلك إذا لزم الأمر، ولذا بات المجتمع الإسرائيلي مجتمع حرب، وبعد أن كان العنف والإرهاب خطًا رئيساً لسائر المنظمات

---

[11] للمزيد حول الموضوع إرجع إلى مجذاب بدر العناد : أزمة المياه في المنطقة العربية : مشاكلها وتأثيراتها في معالجة الفجوة الغذائية العربية . شئون عربية . العدد 86 ص 56.

[12] Walter Clay Lowder Milk :Lanc of Promise. London.Victor Gollam 1944, p.133.

الصهيونية قبل قيام الدولة، ظهر على الساحة "إرهاب الدولة الإسرائيلية" التي وحّدت بين سائر المنظمات الإرهابية وأسست الجيش الإسرائيلي، ليمارس الإرهاب بأبشع صوره، ليس ضد الشعب الفلسطيني فقط، وإنما ضد سائر الدول العربية، في عمليات إرهابية محدودة أحياناً أو على شكل حروب منظمة أحياناً أخرى، بحيث بات المجتمع الإسرائيلي جيشاً له دولة وليس دولة لها جيش.

ولاشك أن الحروب الشاملة التي خاضتها إسرائيل منذ 1948 مرورًا بحروب 1956، 1967، 1973، ووصولاً إلى ممارساتهم العسكرية في لبنان واحتلال جنوبه، وعملياتهم الإرهابية داخل الدول العربية مثل ضرب المفاعل العراقي، وتصفية العلماء العرب، واغتيال الزعماء الفلسطينيين في تونس وغيرها من البلاد، وسياساتهم القمعية ضد المواطن الفلسطيني في الأراضي المحتلة التي تمخض عنها انتفاضة أطفال الحجارة التي أذهلت العالم الحر، وأجبرت الحكومات الإسرائيلية على إعادة حساباتها، كل هذه العمليات العسكرية والإرهابية، كان لها آثار كبيرة على مناحي الحياة الإسرائيلية ؛ فقد فرض هذا السلوك العسكري الإرهابي، العديد من المتغيرات المتلاحقة على الساحتين السياسية والاقتصادية، كما أدت إلى الكثير من التحولات الاجتماعية والثقافية.

وتوازياً مع كل ما سبق، حددت إسرائيل وجهتها نحو دق طبول الحرب للاقتراب من مصادر المياه العربية.

وحين أعلن الرئيس السادات عن مبادرته بزيارة القدس والتوصل إلى تسوية شاملة للصراع العربي الإسرائيلي، عاود القادة الإسرائيليون طرح فكرة توصيل مياه النيل إلى إسرائيل عن طريق الأنابيب السابق ذكرها، والتي ستصب في مجرى مبطن بالخرسانة حفاظاً عليها من أن تلتهمها

الرمال، أي تمريرها أسفل قناة السويس إلى سيناء ثم تقسيمها بعد ذلك إلى فرعين، يتجه أحدهما نحو قطاع غزة، بينما يتجه الثاني نحو بئر سبع بطول 250 كيلومتر. وأخفق القادة الإسرائيليون كعهدهم في هذا الأمر، وتم وأد المشروع في مهده لعدد من الأمور المهمة، يأتي في مقدمتها أن الاتفاقيات الموقعة بين دول حوض النيل والتي يبلغ عددها 13 اتفاقية تحول دون تحقيق ذلك المشروع بشكل منفرد، فضلاً عن رفض الشعب المصري التخلي عن أية قطرة من مياه النيل، ناهيك عن رفضه لمشروع التطبيع مع إسرائيل من الأساس، ثم إن المياه المطلوب نقلها إلى إسرائيل ستساعد بلا شك على استصلاح واستزراع مساحات كبيرة من الأراضي داخل إسرائيل (2،16 مليون دونم)، وإقامة مستوطنات يهودية جديدة عليها مما يستلزم استقدام مهاجرين يهود جدد إلى إسرائيل لترسيخ عملية الاستيطان، وكأن مصر تشجع الاستيطان الإسرائيلي وترسخ الاحتلال بطريق غير مباشر، وهو ماتأباه مصر وشعبها . وعلى فرض أن وافقت مصر على ذلك، فهنا ستصبح صحراء النقب وغيرها امتداداً لوادي النيل، وبات الأمر حقاً مكتسباً لإسرائيل لا يمكن إيقافه تحت أي ظرف من الظروف، أي لا يمكن إيقاف ضخ المياه إلى إسرائيل.

كان القرار غير المعلن للشعب المصري آنئذ أنه أولى بمياه نيله، فقد ضاق الوادي بسكانه الذين يتزايدون بشكل طردي، حيث تبلغ مساحته 3،5٪ من إجمالي مساحة مصر، مما يتطلب أن يخرج المصريون من الوادي لاقتحام الصحراء واستزراعها وتعميرها ومن ثم فإن الشعب المصري يحتاج إلى كل قطرة ماء، ولا يمكن التخلي عنها تحت أي ظرف من الظروف لقتلة الربيع، وكيف وهو يستدين من حصة السودان ؟ !

ورب سائل عن السبب في تغاضي دول حوض النيل عما تتبرع السودان به لمصر من حصتها من المياه بما يخالف الاتفاقيات المذكورة، بينما ترفض الأمر

نفسه بالنسبة لإسرائيل؟ نقول إن هذه الدول على يقين تام بالعلاقات الخاصة بين مصر والسودان من عصور قديمة خلت، حين كانتا شعباً واحداً، فكانت موافقة هذه الدول تقديراً واحتراماً لهذه العلاقات الخاصة.

في العام التالي 1978 ترددت أصوات داخل إسرائيل تطالب بشراء مياه النيل حتى لو تجاوز ثمنها ثمن القطن الذي تصدره مصر[13]، ولنقتطف اللباب مما كتبه في هذا الشأن خبير المياه الإسرئيلي إليشع كالي الذي يعمل في شركة "تاحال" الإسرائيلية والذي يرى أن حل المشكلة يكمن في جلب المياه من الدول المجاورة "إن هذا شيء منطقي، ليس فقط على خريطة وهمية فيها حدود سياسية، بل أيضاً على خريطة واقعية بها حدود السلام، وتنفيذ هذا المشروع لا يتطلب فقط ظروفاً سياسية مثل تلك الظروف القائمة الآن، ولكن لابد من أن تكون هناك أيضاً فائدة اقتصادية من المشروع، إذ أن هناك دولاً كثيرة مستعدة للتجارة في مورد طبيعي حتى مع دول معادية، مثل الصين التي تبيع المياه لعدوتها السابقة هونج كونج (قبل أن تستردها لصين) والفائدة التي يمكن أن تقدمها مصر في حقيقة الأمر نابعة من هذا الاتجاه، فتبيع لإسرائيل مياهًا لزراعة القطن بنفس الثمن الذي تبيع به القطن نفسه، وهذا الشيء نافع لإسرائيل حيث يستطيع المزارع الإسرائيلي أن ينتج بواسطة المتر المكعب من المياه ستة أضعاف ما ينتجه الفلاح المصري من القطن بنفس كمية المياه !! إن مشكلات المياه لدى إسرائيل يمكن أن تحل على المدى البعيد بواسطة استخدام نسبة 1٪ من مياه نهر النيل، وذلك يعني 880 مليون متر مكعب في السنة من أساس تصريف نهر النيل الذي يبلغ 80 مليار متر مكعب

---

[13] حسام سويلم:مطامع إسرائيل في مياه النيل. دراسات عن إسرائيل مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية. 1985. ص 176 .

بالسنة[14] وركن الكاتب الإسرئيلي إلى أن كمية المياه المطلوبة لإسرائيل لا تشكل إلا ١٪ أو ٢٪ من الاستهلاك المصري، وأن فائض المياه يعادل عشرين ضعفاً من استهلاك الزراعة الإسرائيلية، حيث تبدد مصر في البحر المتوسط حوالي عشرة مليارات متر مكعب، بينما ما تحتاجه إسرائيل هو نصف مليار متر مكعب فقط[15]، وأن هذا الأمر سيقضي تماماً على مشكلة المياه في إسرائيل كلها وليس فى صحراء النقب فقط، كما أن المصريين سوف يقومون باستزراع جزء من صحراء سيناء، وسيتطلب ذلك نقلهم للمياه إلى سيناء، مما يخفف الأعباء والتكاليف على الجانب الإسرائيلي. وقدم الباحث الإسرائيلي الكثير من الإغراءات للمصريين بأنهم سيستقدمون شركات أجنبية لتنفيذ المشروع، وأن هذه الشركات سوف تهتم بالزراعة المصرية، وستقدم الكثير من أساليب الاقتصاد في استهلاك المياه، ومن ثم سيساعد هذا في استصلاح أراض صحراوية جديدة في مصر.

وإدراكاً من القادة الإسرائيليين لطبيعة مصر ودورها وأهدافها واهتماماتها العربية وحرصها على المصالح القومية العليا، فقد طرحوا فكرة أن تصل هذه المياه إلى قطاع غزة وإلى عرب النقب وعرب الضفة الغربية، ومن ثم فإن مصر لن تفكر ذات يوم في قطع هذه المياه عن هؤلاء مما يضمن لإسرائيل استمرار ضخ المياه.

وهكذا وللمرة تلو الأخرى، يعاود الإسرائيليون محاولاتهم اقتسام مياه النيل مع مصر حتى أن الكاتب لا فض فوه، يريد أن يلتهم جزءاً من مياه النيل في مقابل استقدام شركات أجنبية ورؤوس أموال أجنبية لتقدم لنا أساليب الاقتصاد الحديثة في استهلاك المياه لنستصلح بها أراضي صحراوية

---

[14] نقلاً عن عمرو عبد الكريم سعداوي : مرجع سابق ص714.
[15] المرجع سابق . ص715.

أخرى ! وأراني مدفوعاً للرد على ذاك الباحث، ولماذا لا نستخدم الجزء الذي تريدون التهامه في استصلاح أراضينا، وما موقفه من اتفاقية دول حوض النيل التي تحول دون هذا العرض أيضاً ؟ ثم كيف يتأتى لنا أن نشارك في عمل سيزيد من عدد المستوطنات والمستوطنين اليهود على أرض فلسطين بعد استخدام مياهنا في استصلاح أراض إسرائيلية جديدة ؟ وهو نفسه يوجز مشروعه بقوله "إنه مولد جديد لإسرائيل، لأنه يعطي إسرائيل مساحة زراعية تناهز 20 ضعف المساحة المزروعة حالياً، ويسمح لإسرائيل بمضاعفة سكانها الحاليين والحصول على 500 ألف فدان جديدة في النقب، وتولد إسرائيل الكبرى، وتجاور مصر كثافة سكانية لم تحلم بها إسراائيل.[16]"

إسرائيل وأثيوبيا ومياه النيل

عملت إسرائيل كعهدها دوماً علي الالتفاف حول كل الطرق لتحقيق أهدافها، وحين أخفقت في بداية القرن العشرين في تحقيق أطماعها في مياه النيل بواسطة الاستعمار، ثم عن طريق الحكومات المصرية المتعاقبة بعد ذلك، لجأ القادة الإسرائيليون إلى توطيد علاقاتهم مع أثيوبيا للالتفاف حول المصالح العربية في أفريقيا، مما يشكل خطراً داهماً على البعد المائي العربي، حيث تسيطر أثيوبيا على ٨٠٪ من مياه النيل[17] ورغم العلاقات العربية الأثيوبية الضاربة في أعماق التاريخ إلا أن الحركة الصهيونية جعلت من أثيوبيا جزءاً أصيلاً من معادلتها الاستراتيجية لتنفيذ مخططاتها وأطماعها التوسعية[18] فالبحر الأحمر يعتبر بحراً عربياً، لأن الدول التي تطل عليه كلها

---

[16] المرجع سابق . ص718.

[17] المرجع سابق. ص718.

[18] حافظ صلاح الدين: صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي. علم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب. الكويت 1982 ص30.

دول عربية باستثناء أرتيريا وإسرائيل التي تطل على خليج العقبة، مما يشكل تخوفاً وقلقاً للقادة الصهيونيين، فبدأوا مخططاتهم منذ سنوات طويلة قد خلت، في أثيوبيا وهي دولة داخلية مغلقة لاتطل على بحار، ولذا بذل الأمريكيون جل جهودهم عام 1942 لإقامة اتحاد فيدرالي بين أثيوبيا وأرتيريا يسمح بتواجد أثيوبي على البحر الأحمر، وما أن حل عام 1962 حتى ضُمت أرتيريا قسراً إلى أثيوبيا، وبذلك خرجت الأخيرة من عزلتها كدولة مغلقة، وتمكنت من الاتصال بالعالم الخارجي، غير أن ثوار أرتيريا لم يكفوا عن المقاومة أملاً في الاستقلال عن أثيوبيا، وقد لاقوا الكثير من التأييد العربي لثوراتهم ضد أثيوبيا، وكان رد الفعل الأثيوبي على هذا كله أن لجأت أثيوبيا وإسرائيل إلى تطوير علاقاتهما على المستويات السياسية والاقتصادية والعسكرية والأمنية والثقافية، يدعمهما في ذلك كله مباركة أمريكية وغربية تهدف إلى وضع حد للسيطرة العربية المطلقة على البحر الأحمر، وكانت المكافأة الأثيوبية للدعم الأمريكي الإسرائيلي هو وضع شواطئ أرتيريا وجزرها تحت السيطرة الأمريكية الإسرائيلية خاصة العاصمة "أسمرة"[19] كما استطاع الإعلام الإسرائيلي في الستينيات توظيف ادعاء الامبراطور الأثيوبي انذاك "هيلاسلاسي" بأنه من أحفاد النبي "سليمان" من زوجته "بلقيس" ملكة سبأ لصالح تطوير العلاقات الإسرائيلية الأثيوبية والتي قادت إلى هجرة يهود الفلاشا فيما بعد، بالإضافة إلى جعل أثيوبيا قاعدة انطلاق للاستراتيجية الإسرائيلية وسياساتها نحو دول منابع نهر النيل[20].

وما فتئت العلاقات الإسرائيلية الأثيوبية أن تؤتي ثمارها لكلتا

---

[19] فيصل الرفوع السعودي، "الاستراتيجية المائية والصراع العربي الإسرائيلي"، المؤتمر السنوي الثالث، المياه العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين، جامعة أسيوط، 1999، ص. 364 .

[20] المرجع السابق، ص.364 .

الدولتين، فنجد أثيوبيا تعترض على إقامة السد العالي على نهر النيل، في الوقت الذي تسعى هي فيه إلى إقامة مشروعات مشابهة في أثيوبيا، كما رفضت أن تحول مصر جزءاً من مياه النيل إلى سيناء، حيث تقدمت بشكوى لمنظمة الوحدة الأفريقية[21].

وفي منتصف السبعينيات، واصلت إسرائيل دورها التخريبي للعلاقات العربية الأثيوبية، حيث توافدت البعثات الإسرائيلية إلى كل من أثيوبيا وأوغندا لتقديم مشروعات للري فوق النيل بغرض استثمار سبعة مليارات متر مكعب من الماء سنوياً، علماً بأن هذه الكمية تعادل 20٪ من مياه نهر النيل التي تصل إلى مصر[22] رغم أن كلا من أوغندا وأثيوبيا لديهما فائض من المياه[23] مما يؤكد أن الدور الإسرائيلي لايجدر وصفه بأنه دور اقتصادي وإنما دور سياسي تخريبي للعلاقات العربية مع دول حوض النيل، ويتضح ذلك من المشروع الذي أقامته شركة "تاحال" الإسرائيلية في إقليم "أوجادين" الصومالي الذي تحتله أثيوبيا والذي يهدف إلى دعم التعاون المائي الإسرائيلي الأثيوبي والذي يرمي إلى إنشاء 35 سداً على نهر النيل الأزرق بجنوب السودان بغرض اقتطاع كمية هائلة من مياه نهر النيل تصل إلى 35 مليار متر مكعب سنوياً[24].

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل إن النشاط السياسي والعسكري الأثيوبي امتد إلى جنوب السودان، دعماً للحركات الانفصالية التي ينهض عليها أبناء الجنوب السوداني، فضلاً عن تمزيق المنطقة والمساس بوحدة

---

[21] عباس قاسم، "الأطماع بالمياه العربية وأبعادها الجيوبوليتيكية"، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. العدد 174 ـ 8/ 1993 .ص 38ـ 39.

[22] عباس قاسم، "الأطماع بالمياه العربية وأبعادها الجيوبوليتيكية"، ص37.

[23] فيصل الرفوع السعودي، الاستراتيجية المائية والصراع العربي الإسرائيلي، ص364.

[24] أحمد عبد الحليم، النيل والأمن القومي العربي في القرن المقبل ص 64 .

السودان مما يعد مساساً بأمن مصر، على اعتبار أن السودان امتداد طبيعي لمصر، بالإضافة إلى خلق قاعدة دائمة وثابتة تنطلق منها إسرائيل إلى داخل القارة الأفريقية، ناهيك عن إحكام الطوق على الأمة العربية من الجنوب، لذا كانت أثيوبيا آخر الدول الأفريقية التي قطعت علاقاتها مع إسرائيل تنفيذاً لقرارات منظمة الوحدة الأفريقية عام 1973 (رغم استمرار العلاقات سرياً)كما كانت من أوائل الدول الأفريقية التي أعادت العلاقات عام 1989، وفي العام نفسه أُجريت الدراسات الإسرائيلية الأثيوبية لبناء ثلاثة سدود في منطقة بحيرة تانا، مما يجعل حوض النيل مصدراً للقلق، ويحمل في طياته تربص دول بعضها ببعض إقليمياً، وترقب القوى الخارجية لمجريات الأحداث[25] تمهيداً للتدخل حين يدعو الداعي، ويعد هذا كله تتويجاً للعلاقات الإسرائيلية الأثيوبية المتنامية التي نجحت في تهجير الفلاشا إلى إسرائيل من جانب، ودعم الجيش الأثيوبي بالكثير من العتاد العسكري لإحداث خلل في الموازين العسكرية في القرن الأفريقي.

المخططات والمشروعات الصهيونية حول مياه النيل إذن لم تتوقف منذ قرن من الزمان، ولن تتوقف في المستقبل، وسيبذل القادة الإسرائيليون في ذلك كل السبل لأن الغاية عندهم تبرر الوسيلة.

وأحسب أنه آن الأوان أن ندق ناقوس الخطر مرات ومرات في آذان أمة العرب التي غابت فوق موروثات التناحر والصراع، أن استيقظي أيتها الأمة، فالحروب الإنسانية القادمة ستكون حول المياه وليست حول البترول، وإذا كان صراعنا الحالي يتأجج حول الطاقة، فإن صراعنا القادم سيندلع حول الغذاء، ولن يكون الصراع على المستوى الإقليمي فقط، بل سيمتد على

[25] أحمد عبد الحليم: النيل والأمن القومي العربي في القرن المقبل، ص 64 .

المستوى الدولي والاستراتيجي، خاصة في ظل توارد الكوارث المائية والتزايد الرهيب في عدد السكان في المنطقة، وفي ظل المساعي الإسرائيلية لاقتسام مياه المنطقة وبالتالي فإن منابع المياه العربية ومصادرها في دائر الخطر، سواء في الشمال حيث منابع دجلة والفرات في تركيا التي وقعت العديد من الاتفاقيات مع الجانب الإسرائيلي، أو في الجنوب في حوض النيل، مما ينعكس بدوره على مستقبل الأمة العربية اقتصادياً وسياسياً.

ورب قائل: إن الحرب قد خبا أوارها وانطفأت جذوتها، وأننا مقبلون لا محالة على عصر جديد يشكل فيه السلام منى النفس البشرية وآمالها الكبار، غير أن المتفحص في الأمر، يدرك من الوهلة الأولى، أنه إذا كانت معرفة المجتمع الإسرائيلي قد شكلت ضرورة حتمية للمواطن العربي في زمن الحرب، فإنها في زمن السلم ألزم وأوجب، فتجربتنا معهم عبر الزمان والمكان، وتاريخنا الناصع في الحفاظ على هويتنا الحضارية، بالإضافة إلى الدروب التي سلكوها في المجتمعات التي عاشوا بين ظهرانيها عبر قرون كثار، كل هذا يؤهلنا ـ بما لا يدع مجالاً للشك، أن نتحسس مكاننا لنعرف أين نحن مما حولنا وممن حولنا، وما تحت أرجلنا من تراب الأرض وما فوق رؤوسنا من رجوم السماء، وأن نعيش حياتنا بوعي كامل نتذكر الماضي كله بغير حياء، فنستمد منه العبرة ونستشعر به أمل المستقبل كله بغير إسراف ولا مبالغة، ولو كان السبيل إليه محفوفاً بالمهالك.

تصحيح الدراسات التاريخية في المشرق العربي الكنعانية والآرامية والأمازيغية (نموذجاً)

محمد بهجت قبيسي
رئيس مجلس إدارة مؤسسة شمأل
للدراسات اللغوية والتاريخية

نقول:[إنّ التاريخ القديم كتب حسب الفكر التوراتي والفكر الإغريقي. وأحياناً نجد تناغماً بينهما].

ولتصحيح هذا التاريخ لا بد لنا من الرجوع إلى الكتابات الأكادية والمصرية ونقوش الأرض الكنعانية والآرامية والسبئية والأمازيغية وهذا ما نسعى إليه منذ ثلاثين عاماً. بدأت المسيرة ببطء لكنها أخذت مجالها الحيوي والعلمي والديكارتي اليوم.

سنعرض في المحاضرة نماذج عن المستشرقين المنصفين أمثال دوبون سومير وريتشارد كابلس، والمستشرقين المغرضين (التوراتيين) أمثال درايفر و رولينغ.

كما سيعرض البحث نماذج من الكتابات الأكادية والكنعانية والآرامية والأمازيغية (التاريخية) والتي استُبدل اسمها فأصبح: {اللهجات العروبيات القديمات، بدل اللغات السامية} .

حيث اللغة مسبار وكشاف الشعوب وإنّ اختلاف نمط الخط لا يدل على اختلاف اللغة فاللغة شيء ونمط الكتابة شيء آخر .

وسيتعرض البحث إلى الجهود الكبيرة التي قام بها أ. د. أحمد شحلان

في مجال العبرية وتاريخها والذي أسّس في دراساته العميقة مداميك أصيلة من بحوث اللغة العبرية تاريخاً ولغةً وفقهاً وأثره على دراساتنا الحديثة التي سنورد نتائجها المضيئة من خلال محاضرتنا التي سنلقيها في ندوتكم .

بعد هذه المقدمة لا بدّ لنا من الإشارة إلى أهم الضبابيات التي اعترت تاريخنا حسب الفكر الإستشراقي (التوراتي / الإغريقي):

أولاً: في المصطلح: لقد أرّخوا لنا تاريخ العراق وسوريا وشبه الجزيرة بعصر البرونز 3200– 1200 ق.م ثم عصر الحديد 1200–539 ق.م وصول الفرس للمنطقة. أيضاً 1200 –333 ق.م دخول الإسكندر المقدوني للمنطقة. وكأنّ البلاد خالية وخاوية من سكانها. ثم يأتي تاريخ الإغريق في بلاد الشام 333 - 64 ق.م وفي مصر 332 – 30 ق.م.

ثم التاريخ الروماني من 64 ق.م - 632 م، ثم التاريخ العربي الإسلامي 632 م – وحتى الآن.

نعم يبدأ لديهم التاريخ العربي منذ 632 م، والوجود العربي منذ تاريخ نقش امرؤ القيس (الذي وجد في النمّارة) في سوريا نعم في سوريا شرق دمشق بـ 70 كم وأُرِّخَ عام 392 م وفي هذه العجالة لابد لنا من الرجوع إلى عصري البرونز والحديد.

أ– عصر البرونز: كانت به الحضارة العربية العمورية [التي ضمّت مدينة آشور (الآشوريين)، ومدينة بابل (البابليين)]. وقد ظهر اسم العرب في نقش نازان ابن شاروكين ووالد (نارام سين) (نور القمر) في نهاية الألف الثالثة قبل الميلاد باسم [عرب ملوكا وعرب مكان][1]، وهو أقدم مصطلح مستعمل حتى

[1] إسرائيل ولفنسون، ص 24.

اليوم[2] وهذا المثال غيض من فيض.

ب- عصر الحديد 1200 – 535 ق.م:

أولاً: إن تاريخ معرفة الحديد حسب الوثائق هو القرن 18 ق.م وليس القرن (12) ق.م. فهؤلاء العرب (الهكسوس)[3] من أعمالهم أنّهم أدخلوا صناعة الحديد لمصر عام 1750 ق.م.

ثانياً: رغم عدم صحة وجود الحديد في تاريخهم المضلل فإنّ المصطلح هو تغييب للتاريخ العربي الكنعاني والتاريخ العربي الآرامي، والتاريخ العربي الأمازيغي.

وفي هذه العجالة لا بدّ لنا من إيراد أمثلة للنقوش العمورية .... الكنعانية والآرامية والأمازيغية، حيث اللغة هي مسبار وكشّاف الشعوب.

أولاً- اللهجة العربية الأكادية بفرعيها (البابلي والآشوري):

1- ḤAQLUM KLA ŠMA LA ONAZEQ

حقلوم كلأ شمّ لا أنازق

أي: إكلأ الحقل ثمّ لا أكون نزقاً (غاضباً)

2- AḪI ATTA JUMLANAKA MALAK ʿALAY

أخي أتّ جملانك مَلَكَ عليّ

أي: أخي أنتَ جميلك ملك عليّ حياتي

---

[2] المصطلحات: سام عبري عموري آرامي عربي. كلمة عربي هي أقدم مصطلح من هذه المصطلحات وارد في النقوش الآثرية حتى اليوم والأهم أنّ مصطلح سام هو مصطلح توراتي لم نجده في النقوش الأثرية.

[3] كلمة هيك سوس كلمة يونانية وليست مصرية. أما في الكتابات المصرية فقد عرفوا بالـ(عمو) وهو ترخيم لـ(عموريين) وهذا أسلوب كتابة الشيفرة (التعيمة الهيروغليفية) فكتبوا اسم [عزير] حاكم إقليم بـ(عز =) وكلمة يارين (مدينة جنوب لبنان) بـيار ( ).

ثانياً- اللهجة العربية الكنعانية:

نقش عربي كنعاني وُجِدَ في جزيرة سردينيا (التابعة لإيطاليا اليوم)[4] ويرجع تاريخه إلى القرن الثامن قبل الميلاد

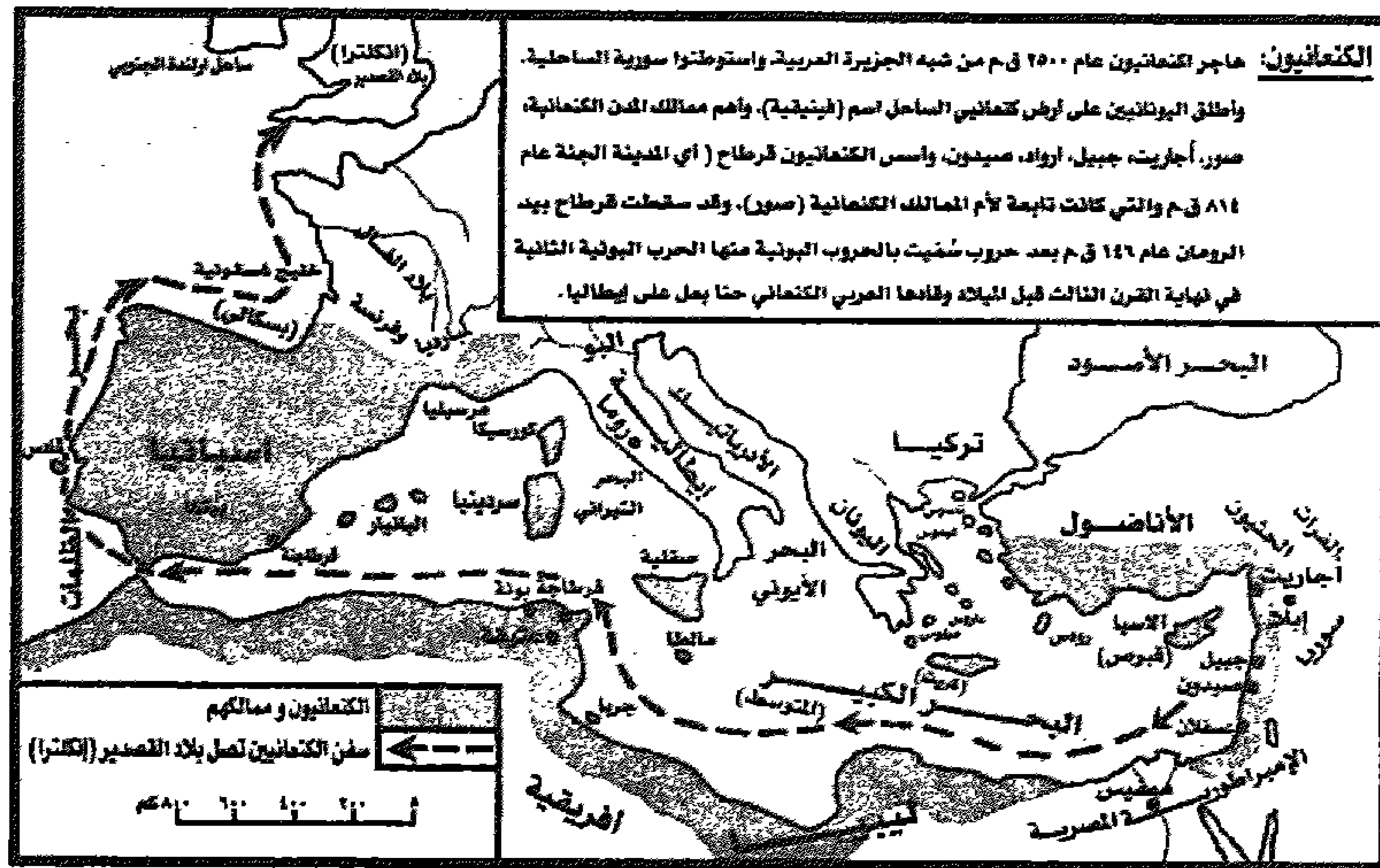
لفمي ل ف م ي

اللفظ:

بيت راس، سنجير رأسها بسردينا، سلامها سلام صور أم مملكة نورا، ننسب ونجير لفمي.

التفسير:

(العاصمة) بيت راس، سنجير رأسها بـ (جزيرة) سردينيا، سلامها سلام (مدينة) صور، (حيث صور) هي أم مملكة نورا، ننسب (ننسبها) ونجيرها، لفمي.

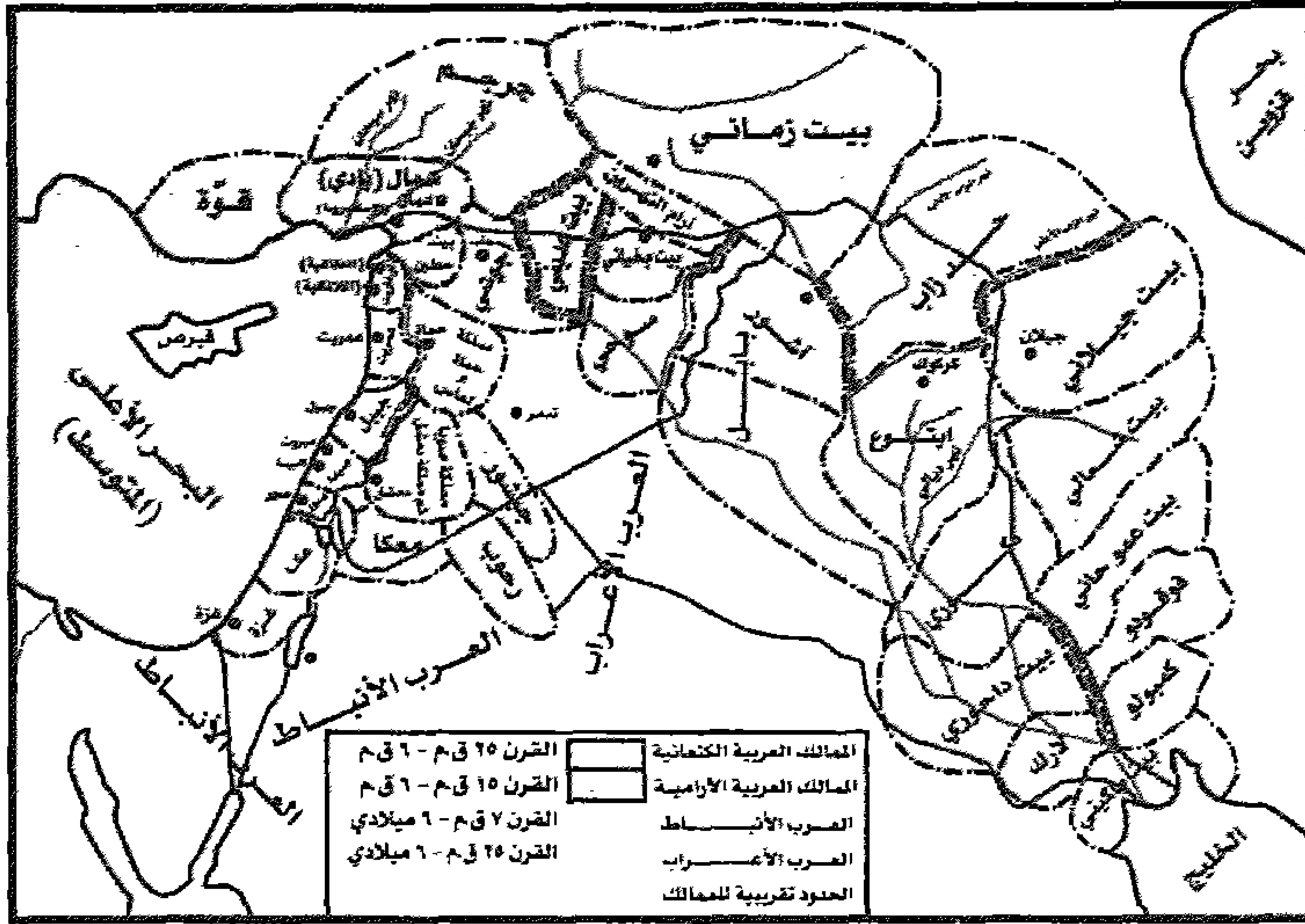


---

[4] Parrassowitz Donner H. – Rollig W., Kanaanaieche und Aramaisch Inschriften– Otto, Wiesbaden, 1969.

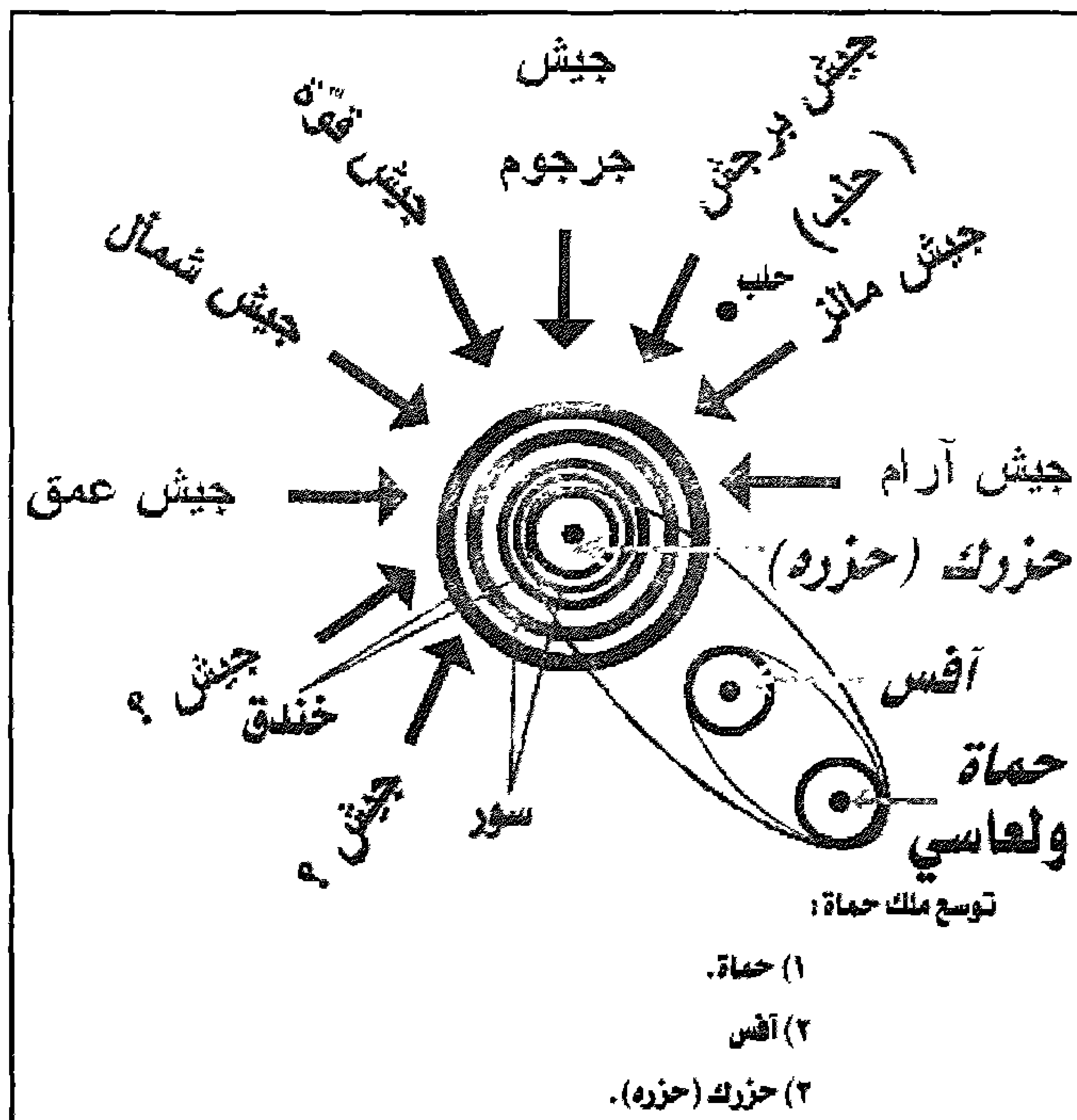
ثالثاً- اللهجة العربية الآرامية:

نقش آفس الآرامي



خريطة الممالك الآرامية

مخطّط نقش آفس



نقش آفس "زكّور" (أ)

السطر(1):

بخط الجزم: [ن]ص ب ا ، ز ي ، س م ، ز ك ر ، م ل ك ،[ح]م ت،و ل ع س ،ل ا ل و ر

تفريق الكلمات: نصبا، زي، سم ، زكر ، ملك ،حمت، ولعس ، لئل ور .

اللفظ المقترح: نصبا، زي، سما، زكّور، ملك ،حمـاة، ولعاسي ، لـ ئيل وري[5] .

التفسير: هذا النصب، بناه، زكّور، ملك، حماة، ولعاسي، لله المتواري عن الأنظار.

السطر(2):

بخط الجزم: [ا]ن هـ، ز ك ر، م ل ك،ح م ت، و ل ع س، ا س،ع ن هـ ا ن هـ، و[خ ص ل]

تفريق الكلمات: أنا هـ، زكر، ملك، حمت، ولعس، إس ، عَنّهْ ، أناهـ، وخصـل

اللفظ المقترح: أنا هو زكّور ملك، حماة، و لعاسي، إسّا ، عنّه ، أنا هو،و خصّلني،

التفسير: أنا زكور ملك حماة و لعاسي إنسان(به)ضعف، أنا وخلّصني،

السطر(3):

---

[5] كُتبت النقوش القديمة بدون أحرف صوتيّة، أي بدون أحرف [المد] المجموعة بكلمة [بارودي]. لذلك، لك الحق بإضافة أي حرف صوتي حتى يستقيم اللفظ والمعنى. وهناك [أ – و – ي] مجموعة بكلمة [أَيَوْم]، وهي أحرف ساكنة وليست أحرف صوتيّة [مد].

بخط الـجزم: [ن]ي، ب ع ل س م ي ن، و ق م، ع م ي ،و هـ م ل ك ن ي، ب ع ل س م[ي ن ب]

تفريق الكلمات: بعل سمئن، و قم، عمى، وهـ ملكنى، بعل سمئن، ب

اللفظ المقترح: بعل سمائين[6]، و قام، عمى، وها ملّكنى، بعل سمائين، بـ

التفسيـــر: رب السمـوات، وقام، معي، وها(قد) ملّكني، رب السموات،بـ (مدينة)

السطـر(4: [illegible]

بخط الجزم: [ح]ز ر ك، و هـ وح د، ع ل ي، ب ر هـ د د، ب ر، ح ز ا ل، م ل ك، أ ر م، س[ت]

تفريق الكلمات: حزرك، وهـ وحد، علي، برهدد، بر، حزأل، ملك، آرام، ستا

<u>اللفظ المقترح:</u> <u>حزرك، و ها وحّد ، عليّ: برهدد، بر، حزائيل، ملك، آرام،</u> ستّا

التفسيـــر: (مدينة)حزرك،وها(قد)وحَّد، عليَّ (من الملوك): بن هدد، بن، حزائيل، ملك، آرام، ستة

السطـر(5): [illegible]

بخط الـجزم: ع ش ر، م ل ك ن، ب ر هـ د د، و مح ن ت هـ، و ب ر ج ش، و م ح ن ت هـ، و[م ل ك]

تفريق الكلمات: عْشَرْ، ملكن ، برهدد، ومحنته ،و برجش ،و محنته، وملك

اللفظ المقترح: عْشَرْ، ملكين: برهدد، ومحنته ،وبرجش، ومحنته، وملك

التفسير: عشر، ملكاً : بن هدد، وجيشه، وبرجش، وجيشه، وملـك

---

[6] يمكن لفظها [سمائين] أو [سمايين]، لكن لا يُمكن لفظها [سمين أو شمين]كما هو شائع في مدرسة المستشرقين، لأنّ الـ[ياء] المكتوبة هي [ياء] ساكنة وليست [ياء] مد.

السطـر(6):

بخـط الـجزم: ق و هـ، و م ح ن ت هـ، و م ل ك، ع م ق، و م ح ن ت هـ، و م ل ك، ج ر ج [م]

تفريق الكلمات: قوه، ومحنته، وملك ، عمق، ومحنته، و ملك، جرجم

اللفظ المقترح: قوّة،و محنته، وملك ، عمق، ومحنته ، وملك، جرجم

التفسيـــر: قوّة،و جيشه ، وملك (وادي)العمق، وجيشه، وملك، جرجم

السطـر(7):

بخـط الـجزم: [وم ح]ن ت هـ،وم ل ك ،ش م أ ل، و م[ح ن ت]هـ،وم ل ك ، م ل ز، [وم]ح[ن ت هـ]،[وم ل ك]

تفريق الكلمات: ومحنته،وملك، شمأل، ومحنته،وملك، مالز، ومحنته، وملك

اللفظ المقترح: ومحنته، وملك، شمأل، ومحنته، وملك، مالز، و محنته، وملـك

التفسيـــر: وجيشه، وملك، شمأل، وجيشه، وملك، مالز، وجيشه، وملك

السطـر(8):

بخـط الـجزم: [--، و م ح ن ت هـ، و م ل ك، --، و م ح ن ت هـ ، و] س ب ع [ت، أ خ ر ن]

تفريق الكلمات: ---، و محنته، وملك، --- ، ومحنته، وسبعـة، أخـرن،

اللفظ المقترح: ---، ومحنته، وملك، --- ، ومحنته، وسبعة ، آخرين،

التفسيـــر: ---، وجيشه، وملك، --- ، وجيشه ، و سبعة ، آخرين،

السطـر(9):

بخـط الـجزم: [هـ]م و ،وم ح ن و ت، هـ م، وس م و ،ك ل م ل ك ي ا ا ل، م ص ر ، ع ل، ح ز ر[ك]

تفريق الكلمات: همو، ومحنوتهم، وسمو، كل ملكيا إل، مصر ، عل ،حزرك،

اللفظ المقترح: همو، و محنواتهم، وسمو، كل ملكيا إلى، مِصَرّ ،على،حزرك، هم، وجيوشهم، وأقــام، كــل الملــوك، حصاراً (مصرّاً)،

التفسير : على،حــزرك ،

سطر (1):

بخط الجزم: أ ن هــ . ب ر ر ك ب.

تفريق الكلمات: أن هو بر رَكبْ ئيل

<u>اللفظ المقترح:</u> <u>أنا هو بر رَكبْ ئيل</u>

التفسير: أنا بر ركب ئيل

سطر (2):

بخط الجزم: ب ر . ف ن م و . م ل ك . ش م

تفريق الكلمات: بر فن نمو ملك شمأل

<u>اللفظ المقترح:</u> <u>بر فن نمو ملك شمأل</u>

التفسير: بن فن نمومو ملك شمأل

سطر (3):

بخط الجزم: أل. ع ب د . ت ج ل ت ف ل ي س ر . م ر ا.

تفريق الكلمات: عبد تجلت فلَيْسَر مرا

<u>اللفظ المقترح:</u> <u>عبد تجلات فلَيْسَر مرا</u>

التفسير: وكذلك ممثل (عبد) تجلات فليسر (ملك آشور) سيد

سطر (4):

بخط الجزم: رب ع ي . أر ق ا. ب ص د ق. أ ب ي . وب ص د

تفريق الكلما: ربعي أرقا بصدق أبي وبصدقي

اللفظ المقتر: رباعي أرقا بصدق أبي وبصدقي

التفسير: اتجاهات الأرض الأربع فبصدق أبي وبصدقي

سطر (5):

بخط الجزم: ق ي. هـ و ش ب ن ي . م ر ا ي . ر ك ب ا ل .

تفريق الكلما: هـ وشبني مرآي ركب ئيل

اللفظ المقتر: ها وشبني مرآي ركب ئيل

التفسيـر: فقد أجلسني (نصبني) سيدي رَكب ئيل

سطر (6):

بخط الجزم: و م ر ا ي . ت ج ل ت ف ل ي س ر . ع ل.

تفريق الكلما: ومرآي تجلت فليسر عل

اللفظ المقتر: ومرآي تجلات فليسر على

التفسير: وسيدي تجلات فليسر على

سطر (7):

بخط الجزم: ك ر س ا . أ ب ي . و ب ي ت . أ ب ي . ع.

تفريق الكلما: كرسا أبي وبيت أبي

اللفظ المقتر: كرسا أبي وبيت أبي

التفسير: كرسي أبي وبيت أبي

سطر (8):

بخط الجزم: م ل . م ن . ك ل . ورض ت . ب ج ل ج ل.

تفريق الكلما: عمل من كل ورضت بـ جل جل

اللفظ المقتر: عمل من كل ورضيت بـ جل جل

التفسير: (وهذا النصب) هو عمل (أعلى) من كل ورضيت بـ جل جل (أنظمة جمع نظام)

سطر (9):

بخط الجزم: م ر ا ي . م ل ك . أ ش و ر . ب م ص ع

تفريق الكلما: مرآي ملك آشور بمصعة

اللفظ المقتر: مرآي ملك آشور بمصعة

التفسير: سيدي ملك آشور في وسط

سطر (10):

بخط الجزم: ت . م ل ك ن . ر ب ر ب ن . ب ع ل ي . ك

تفريق الكلما	ملكن رب ربين بعلي	
<u>اللفظ المقترح</u>	<u>ملكين راب رابين بعلي</u>	
التفسيــــر:	ملوك عظماء (أسياد) وأصحاب	

قالوا لنا حسب الفكر التوراتي إنّ العموريين (الآشوريين مجرمين) وهم ضد الآراميين فهذا نقش يادي وصاحبه ملك مملكة يادي وعاصمتها شمأل يقول:

المستشرقون وفقه العربيات (الساميات):

انتقل إلى المستشرقين فهم ثلاثة:

1- مستشرق لغوي منصف أمثال: دوبون سومير، و ريتشارد كابلس، و أرنست شتراناد.

2- مستشرق مغرض أمثال: درايفر، و دونر و روليغ.

3- مستشرق جامع للمادة: أعمل النقل ولم يُعمل العقل وهؤلاء الأكثر أمثال جبين في كتابه (اضمحلال الإمبراطورية الرومانية).

أما فقهاء (الساميات) الأجانب فهم كُثر، وسنأخذ نماذج منهم أمثال: دوبون سومير (A. DUPONT-SUMMER) الفرنسي للآراميات، ودرايفر (S.R DRIVER) الصهيوني للعبرية والآراميات والألمانيين، دونر و روليغ (H.DONNER-W. ROLLIG) للكنعانيات والآراميات، وريتشارد كابلس (RICHARD CAPLICE) للأكاديات.

1 – دوبون سومير:

كان دوبون سُومير أستاذاً للغات الشرقية في جامعة باريز، ثم احتل المنصب الأبدي كرئيس (أكاديمية الفنون والآداب) INSTITUT DES

INSCRIPTION ET DES BELLES-LETTRES، واشتهر كعالِمٍ في ميدان العالمين الآرامي والتوراتي، وله كتابه الشهير: [الآراميون]. لقد كان دوبون سومير من المستشرقين المنصفين وهذا ما نلمسه في كتابه حين مقارنته الآرامية مع كل من العبرية والعدنانية حيث يقول: [اللغة الآرامية هي إحدى اللغات السامية التي انتشرت في المنطقة قديماً مثل: الآشورية والبابلية والفينيقية والعبرية والعربية، وبالرغم من تميّزها بخصائص كثيرة (مثل أداة التعريف الألف آخر الاسم) فإنها قريبة الصلة باللغتين الفينيقية والعبرية، وتشترك معهما بمصطلحات لغوية إلى حد ما، ولكنها أقرب إلى اللغة العربية من غيرها ولهما (أي الآرامية والعربية العدنانية) مصطلحات لغوية وألفاظ مشتركة][7]. أي أن الآرامية قريبة الصلة من العبرية ولكنها وثيقة الصلة بالعربية العدنانية.

وقد حدّثني العلاّمة الأستاذ الدكتور محمد محفِّل حينما كان طالباً للآرامية لدى دوبون سومير[8] في باريس أن الأخير كان يطلب من الأستاذ محفِّل قراءة الآرامية (بلكنته العربية العدنانية) ويطلب من طلابه أن ينصتوا ويستمعوا إلى لفظ محمد محفِّل ويقول لهم - أي دوبون سومير: (هذا هو اللفظ الآرامي السليم).

2- الصهيوني درايفر:

لقد صادر الصهيوني درايفر قاموس جيزنيوس المطبوع عام 1832، والمسمّى:

---

[7] دوبون سومير، الآراميون، تعريب ناظم الجندي، راجعه ودقّقه وقدم له د. توفيق سليمان، دار الأماني، طرطوس، سوريا،ط1، 1988، ص131.

[8] تعلّم على يديه في باريز كل من محمد محفِّل و بشير زهدي.

(IN VETERIS LEXICON MANVALE HEBRAICVM ET CHALDAICVM TESTAMENTI LIBROS)

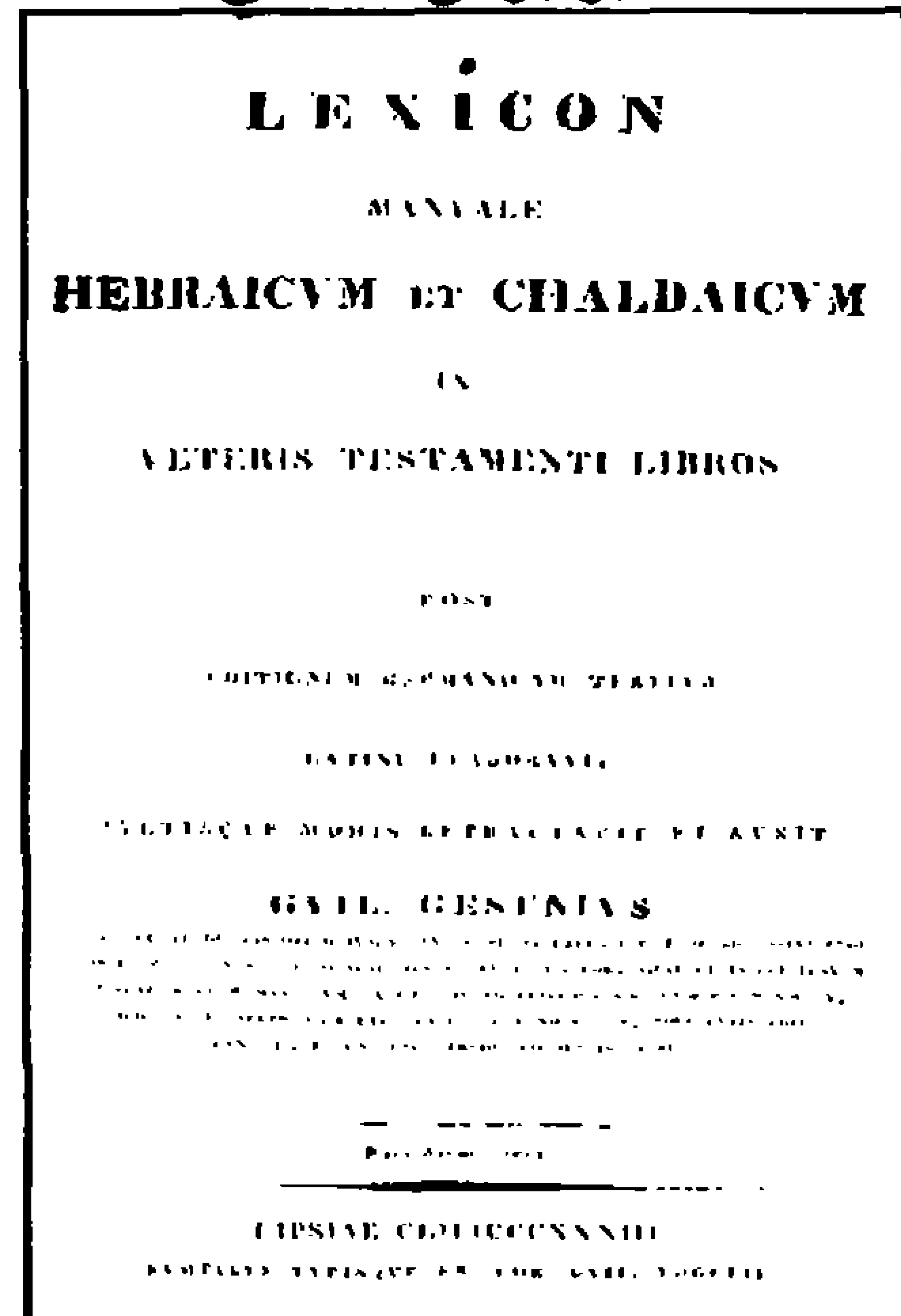
أي القاموس (العبري- الكلداني) اللاتيني للعهد القديم، إلى قاموس جديد طُبِعَ عام 1907 ويحوي التزويرات التالية:

1- ألغى اسم الكلداني نهائياً من القاموس، وجعله (القاموس العبري - الإنكليزي) للعهد القديم:

OF THE OLD TESTMENT HEBREW AND ENGLISH LEXICON

وفيما يلي صورة عن كلٍّ من القاموسين:

2- ألغـى أكثـر الكلـمات العربيـة العدنانيـة الـواردة في قـاموس جيزنيوس الأصلي. مثال: אבד.



LEXICON

MANVALE

HEBRAICVM ET CHALDAICVM

IN

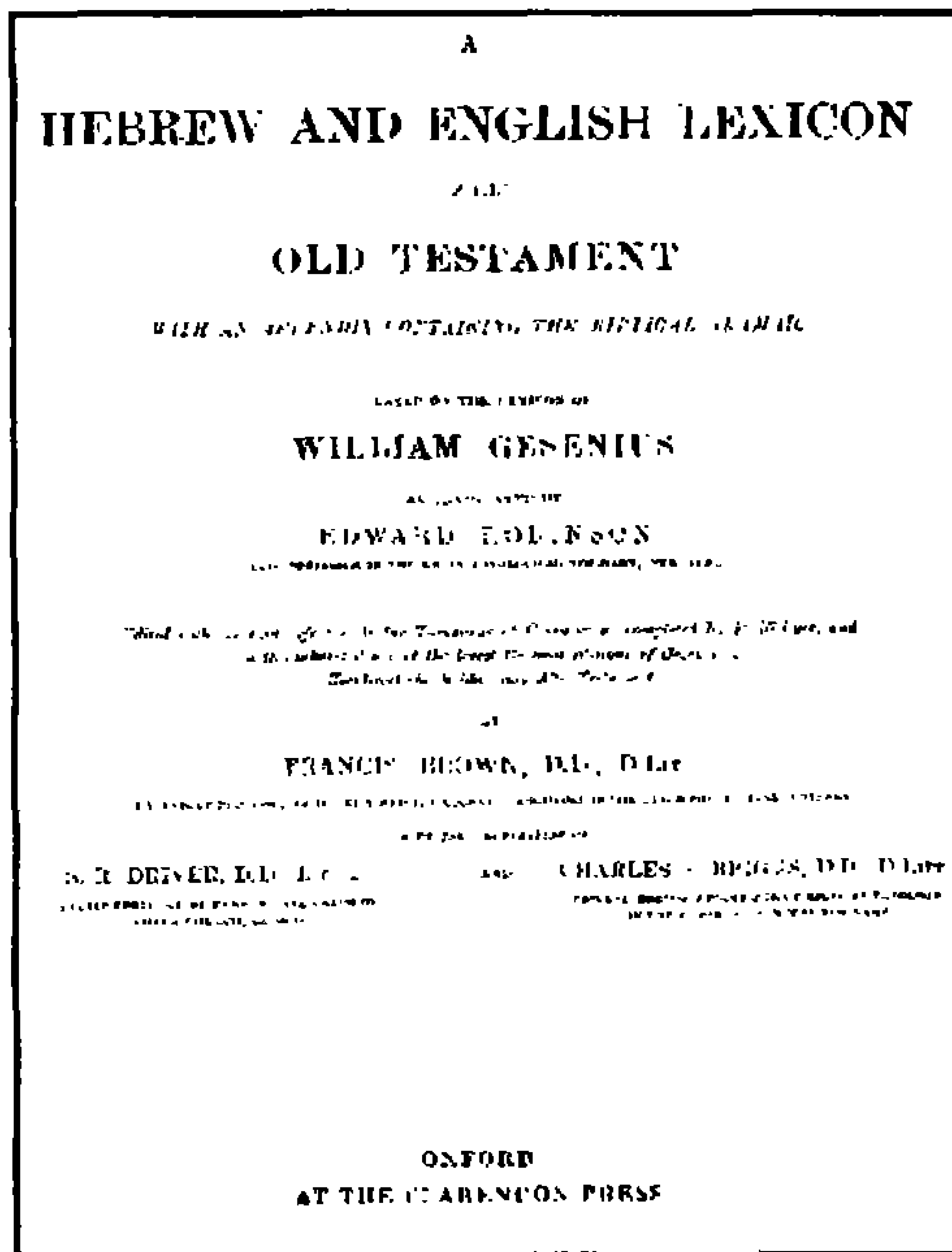
VETERIS TESTAMENTI LIBROS

POST

GVIL. GESENIVS

LIPSIAE

صورة غلاف قاموس جيزنيوس القديم: (عبري / كلداني) – لاتيني.



A

HEBREW AND ENGLISH LEXICON

OLD TESTAMENT

WILLIAM GESENIUS

EDWARD ROBINSON

FRANCIS BROWN, D.D., D.Litt

S. R. DRIVER, D.D. and CHARLES A. BRIGGS, D.D. D.Litt

OXFORD

AT THE CLARENDON PRESS

صورة غلاف قاموس جيزنيوس الجديد الذي وضعه دايفر : عبري- إنكليزي وألغى كلمة كلداني

	א ב ד في قاموس جيزنيوس	א ב ד في قاموس درايفر
	אָבַךְ rad. ἅπαξ λεγομ. prob. *volvit, convolvit*, it. *implicuit, wälzen, wickeln, verwickeln*. Vicinae radices sunt בּוּךְ بَاكَ implicuit, perplexus, intricatus fuit, נָבַךְ ebullivit, *aufwallen, aufquellen*, it. duriores הָפַךְ افك convertit. *Hithp. convolutus est*, de fumo, qui denso volumine in aërem se extollit, non aliter atque aqua e fonte ebulliens. Jes. 9, 17: וַיִּתְאַבְּכוּ גֵּאוּת עָשָׁן *ut convolvantur elatione fumi, daſs es in Rauch aufwalle (das Dickicht)* cf. *Vulg. Syr.* Syr. ܐܬܐܒܟ a Grammaticis explicatur superbivit, superbe incessit, pr. fortasse provolutus est, de incessu hominis obesi, *sich fortwälzen*.	†[אָבַךְ] **vb.** turn (?) (cf. As. *abâku* Dl[w] =הָפַךְ; Thes MV al. compare בּוּךְ) **Hithp.** יִתְאַבְּכוּ Is 9[17], *roll, roll up*, as volume of smoke (of Isr. under fig. of thickets of forest) v. De & cf. הַהַפֵּךְ Ju 7[?]
	مع ملاحظة العلامة (†) والتي سنأتي على شرح معناها بعد قليل	

3 - أضاف الكلمات الجديدة من أكادية وكنعانية وآرامية المكتشفة إلى القاموس وبطريقة ذكية جداً في الإخراج. إذ أورد في مقدّمة القاموس أمثلة على هذه الكلمات في الصفحة (IX و X) كما يلي:

x PREFACE

בשׂר, בתל; נאה, I. נאל, נבה, נבר, נדל, נלה, נְמַל (not נָמָל), נער; דבר, דין; הוה (incl. יהוה); זבח, I. זוד, זנה, I. זנח, זעם, זדק; חגג, חוס, I. חזה, חטא, חיה, חכם, III. חלל, II. חלם, I. חנן (not חִנָּם), I. חסד, חסה, חפץ, חקק, חרה, I. חרם, I. חרף, חשב, חֹשֶׁן; טהר, טוב, טמא; I. יאל, ידה, יטב, יכח, יסר, יעד, יצר, ירא, ירה, ישע, ישׁר; כבד, כהן, כסה, כסל, כעס, I. כפר, כְּרוּב, כרע, כרת; לאך, לבב, ליץ, למד; I. מאס, מות, I. מחה, מִנְחָה, מעל, מְצַר, מַצּוֹת, מרה, משׁח, I. משׁל; נאם, נבא, נדב, נדר, I. נחל, נחם, נסה, I. נסך, נפשׁ, I. נצח, נצל, I. נצר, נקה, נקם; סוד, סֶלָה, סלח; עבד, עוד, II. עוה, III. עול, עז, עלה (not עַל, מַעַל), עלם, עמל, III. ענה, ערל; I. פאר, פדה, פלא, פלל, I. פסח, פשׁע; צבא, צדק, צוה; קדשׁ, קהל, I. קטר, II. קִינָה, קנא, I. קנה, קסם, I. קצף; רהב, רוח, רוע, I. רחם, I. רעע, רצה, רשׁע; שָׂטָן; שְׁאוֹל, שׁבת, שׁגג, שׁגה, שַׁדַּי, I. שָׁוְא, שׁוע, שׁחה, שׁיר, שׁכן, שׁלם, שׁמם, שׁקר, שׁרת; תמם, תעב, תעה.

4-لغى بعض الكلمات من القاموس وجعلها في قسم خاص تحت اسم المعجم الآرامي، وهو ضحل جداً. فإن سُئِلَ لماذا ألغيت اسم الكلداني من الاسم الأساس للقاموس، كان الجواب لقد فصلته وجعلته بآخر القاموس.

5-ألغى أسماء المصادر التي أتى إليها جيزنيوس مثل: العربي اليهودي أبو الوليد في مادة: אבן.

אבן في قاموس جيزنيوس	אבן في قاموس درايفر
אֶבֶן i. q. אֶבֶן *lapis*, tantummodo in *dual.* אָבְנַיִם pr. *lapidum par*, dicitur 1) de *rota figuli*. Jer. 18, 3 de figulo: הִנֵּהוּ עֹשֶׂה מְלָאכָה עַל־הָאָבְנָיִם *ecce ille conficiebat opus super rotam figlinam.* Abulwalides in Lex. ms.: „*instrumentum est duplex, super quo figulus vertere solet vasa testacea. Duabus illud constat rotis instar molae manuariae ligneis: altera maiore et inferiore, altera minore et superiore. Vocatur hoc instrumentum* אָבְנַיִם *i. e. lapidum par*,	אֶבֶן n.f. [illegible] m. [illegible] stone (As. *abnu*, [illegible] the sharp projecting [illegible]; Ph. אבן; Aram. [illegible]; Eth [illegible]; Sab. אבנם DHM [illegible]) —א׳ abs. Gn [illegible] אָבֶן [illegible] +; cstr. [illegible] אַבְנֵי [illegible] K [illegible] אֲבָנִים Gn 31[illegible] +, etc.; — a *stone* (large or small) [illegible] in natural state, used as pillow Gn 28[illegible] (E); seat Ex 17[illegible] (E); cover of well Gn 29[illegible] (J); causing one to stumble [illegible], marring good ground 2 K 3[illegible], hand-missile Ex 21[illegible] (JE) Nu 35[illegible] (P) 2 S [illegible], esp. in judicial stoning with vb. רָגַם Lv 20[illegible] 24[illegible] Nu 14[illegible] 15[illegible] Jos 7[illegible] (all P), so also Dt 21[illegible] 2 Ch 24[illegible] [illegible] 1 K 12[illegible] = 2 Ch 10[illegible]; with vb. סָקַל Dt [illegible] 2 S [illegible] 1 K [illegible]; also Jos 7[illegible] (JE or D); sling-stones Ju 20[illegible] 1 S 17[illegible] 2 Ch 26[illegible]; hurled by engines 2 Ch 26[illegible]; set up [illegible] inscribing law Dt 27[illegible] Jos 8[illegible] (all D); [illegible] memorial Jos 4[illegible] (JE); 1 S 7[illegible]; [illegible] pillar (מַצֵּבָה) Gn 28[illegible] 35[illegible] (anointed with oil), [illegible] בֵּית־אֵל [illegible] (רֹעֶה) [illegible] Gn 49[illegible] [illegible] as witness [illegible] cf. Jos

6- وبعد ذلك ولرفع المسئولية العلمية المنهجية عنه وتغطية لفعلته فقد أشار في الصفحة (XII) من المقدمة ليقول ما يلي:

NOTE

The present of the Hebrew Lexicon is a mere re-issue in which only small corrections, which can be made in the sheets without resetting, have been incorporated; but they are many hundreds in number.*[These have been drawn from my father's and my own notes or supplied by colleagues and correspondents, whose assistance I am happy to acknowledge; †] and I hope that they will continue and that others, reading this note, will commence sending me corrections and improvements for future editions. I may add, for the information of all those who use this dictionary, that a supplement to contain as much as possible of the new information or discoveries made available since its original publication is in course of preparation.

G. R. DRIVER
1 NOVEMBER 1951
MAGDALEN COLLEGE
OXFORD

أي: وقد أخذت هذه الكلمات من والدي ومن ملاحظاتي الشخصية أو زُوِّدَتْ لي من الأصدقاء والوثائق التي ساعدت. وإني سعيد أن أشير إليها بهذه العلامة (†).

وإذا رجعنا إلى أي صفحة من صفحات القاموس نجد أن هذه الصفحات قد مُلِئَتْ بهذه العلامة (†) وإليك بعضاً منها بسبر عشوائي بمعدّل صفحة واحدة كل (١٠٠) صفحة:

הַשָּׁמֶשׁ = Mediterranean, Zc 8⁷ אֶרֶץ מְבוֹא הַשָּׁמֶשׁ (|| אֶרֶץ מִזְרָח), Mal 1¹¹ ψ 50¹ 113³ *sunset=west*, opp. sunrise = east; in phr. *from E. to W.*, i.e. over the whole earth, everywhere on earth.

†[מוֹבָא] **n.[m.]** in-coming, entrance, מוֹבָאֶךָ Qr 2 S 3²⁵, cf. Kt sub מבוא; ומוֹבָאָיו Ez 43¹¹ *and its entrances* (|| ומוֹצָאָיו), del. B Co. In both, ungramm. form for assonance with מוצא.

†תְּבוּאָה **n.f.** *proventus*, product, revenue —ת׳ abs. ψ 107³⁷ + 3 t.; cstr. תְּבוּאַת Lv 23³⁹ + 11 t.; sf. תְּבוּאָתִי Jb 31¹² Pr 8¹⁹; תְּבוּאָתְךָ Dt 14²⁸ + 2 t.; תְּבוּאָתֶךָ Pr 3⁹; תְּבוּאָתוֹ Lv 19²⁵ + Ez 48¹⁸ Qr (Kt תבואתה), תְּבוּאָתֹה Je 2³; תְּבוּאָתָהּ Ex 23¹⁰ + 7 t. + Ez 48¹⁸ Kt (so Co); תְּבוּאָתֵנוּ Lv 25²⁰; pl. תְּבוּאֹת Lv 25¹⁵ + 4 t.; תְּבוּאוֹת Pr 14⁴ 16⁸; תְּבוּאֹתֵיכֶם Je 12¹³;—**1.** *product, yield*, usually of earth (=crops, etc.) ת׳ הָאָרֶץ Ex 23¹⁰ Lv 19²⁵ 23³⁹ 25³·⁷ (used as food for man & beast, cf. v²²) Jos 5¹², cf. Ne 9³⁷ Lv 25¹⁵·¹⁶, also Ez 48¹⁸; in Gn 47²⁴ בַּת׳ must = *of the crops* (ב partitive, cf. בְּ **I. 2. b**; 𝔊 del. בְּ); ת׳ שָׂדֶה 2 K 8⁶ 2 Ch 31⁵; ת׳ כֶּרֶם Dt 22⁹ cf. ψ 107³⁷; לֶחֶם ת׳ הָאֲדָמָה Is 30²³; ת׳ זֶרַע & ת׳ יֶקֶב & ת׳ גֹּרֶן Nu 18³⁰; ת׳ דָּגָן Dt 14²²; ת׳ דָּגָן 2 Ch 32²⁸; as property of husbandmen, or people Lv 25²⁰ Dt 14²⁸ 16¹⁵ 26¹² Pr 3⁹; crops as determined by season, ת׳ שֶׁמֶשׁ Dt 33¹⁴ (|| גֶּרֶשׁ יְרָחִים); *yield* of a year שָׁנָה Lv 25¹²·²²; cf. v²¹ עָשָׂה ת׳, subj. שָׁנָה. **2. a.** *income, revenue*, in general Jb 31¹² (almost = possessions) Pr 10¹⁶ 14⁴ 15⁶ 16⁸ Ec 5⁹ cf. Is 23³ (revenue of Tyre from trade with Egypt in bread stuffs). **b.** fig. *gain* of wisdom ת׳ חָכְמָה Pr 3¹⁴ 8¹⁹; *product of lips* (ת׳ שְׂפָתָיו) Pr 18²⁰, i.e. results of his speech (|| פְּרִי פִּי־אִישׁ); of Isr. as Yahweh's product Je 2³; of Israel's wickedness Je 12¹³.

†I. [בּוּז] **vb.** despise (NH *id.*)—**Qal** *Pf.* 3 ms. בָּז Zc 4¹⁰ (Kö¹·⁴³⁹); fem. בָּזָה 2 K 19²¹ (GK 72 *l*) *Impf.* יָבוּז Pr 23⁹; 3 fs. וַתָּבָז Pr 30¹⁷; 2 ms. תָּבוּז (juss.) Pr 23²²; pl. יָבוּזוּ Pr 6³⁰ Ct 8⁷; יָבֻזוּ Ct 8¹; *Inf. abs.* בּוֹז Ct 8⁷; *Pt.* Pr 11¹² + 2 t.;—*despise, shew despite toward* (WisdLt & poet.) c. acc. Pr 1⁷; c. Inf. + ל Pr 30¹⁷; elsewh. sq. ל + noun, Pr 6³⁰ 11¹² 13¹³ 14²¹ 23⁹·²² Ct 8¹·⁷·⁷ Zc 4¹⁰.

†II. בּוּז **n.m.** ^{Pr 18, 3} contempt—בּ׳ abs. Gn 38²³ + 9 t.; cstr. Jb 31³⁴;—(WisdLt & poet., exc. Gn 38²³ J). **1.** *contempt* springing from pride and wickedness Jb 31³⁴ ψ 123³·⁴ (|| לַעַג); joined in one adverb. phr. with גאוה ψ 31¹⁹ בְּגַ׳ וָב׳; springing from prosperity and ease Jb 12⁵; = object of contempt Gn 38²³ Pr 12⁸; || חֶרְפָּה ψ 119²² Pr 18³. **2.** judicial, poured out (שפך) by God, in judgment Jb 12²¹ = ψ 107⁴⁰.

†בּוּזָה **n.f.** contempt Ne 3³⁶ הָיִינוּ ב׳ *we have become* (an object of) *contempt*.

†III. בּוּז **n.pr.m.** (cf. As. n.pr.loc. *Bâzu* Dl^{Pa 307; ZK 1885, 97 f.}) **1.** 2nd son of Nahor, Abraham's brother Gn 22²¹ J;=tribe named with תֵּימָא & דְּדָן Je 25²³. **2.** a Gadite 1 Ch 5¹⁴.

†I. בּוּזִי **adj.gent.** (= בּוּזִי fr. בּוּז acc. to J. Derenbourg ^{REJ i. 6}) of Elihu's father Jb 32²·⁶.

†II. בּוּזִי **n.pr.m.** father of Ezekiel Ez 1³.

†בַּוַּי **n.pr.m.** a Jew of Nehem.'s time Ne 3¹⁸ = בִּנּוּי v²⁴ which prob. rd. also v¹⁸ (𝔊 Βεδει, Βενει, Βε(ερ); cf. further Sm ^{Listen 12}.

†[בּוּךְ] **vb.** perplex, confuse (? Ar. بَاكَ *stir up* (water of spring) then *be disturbed, confused*; cf. As. *bâku, lead captive*, orig. *lead astray*? COT Ezr 4²)—only **Niph.** *Pf.* 3 fs. נָבוֹכָה Est 3¹⁵; 3 mpl. נָבֹכוּ Jo 1¹⁸; *Pt.* pl. נְבֻכִים Ex 14³;—*be confused, in confusion* (of a city) Est 3¹⁵; = wander aimlessly (of Isr.) Ex 14³; so of cattle Jo 1¹⁸ (Merx prop. בָּכוּ, after 𝔊 ἔκλαυσαν, but בכה not elsewhere of cattle).

†מְבוּכָה **n.f.** confusion, confounding, Is 22⁵ יוֹם מְהוּמָה וּמְבוּסָה וּמְבוּכָה *a day of consternation and down-treading and confusion*; Mi 7⁴ עַתָּה תִהְיֶה מְבוּכָתָם *now shall be their confusion*.

†I. בּוּל **n.[m.]** Bul, 8th month = *Marcheswan*, As. *Araḫ samna*, 1 K 6³⁸ בְּיֶרַח בּוּל הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי; (Canaanitish; Ph. ירח בל; a Palm. god is בול (in n.pr. עבדבול, Vog³³ זבדבול etc.) & ירחבול (Vog⁹³, moon-god), which DHM ^{Ber. Wien. Ak. cxlii. 977} connects with Heb. בּוּל; Bae ^{Rel 87 f.} (q. v.) thinks = בעל, cf. Thes ^{p. 190}).

II. בּוּל **n.m.** *product, produce*, v. יבול.

בּוּנָה **n.pr.m.** v. בין.

בּוּנִּי **n.pr.m.** v. בנה.

†[בּוּס] **vb.** tread down, trample—**Qal** *Impf.* יָבוּס ψ 60¹⁴ = 108¹⁴; 3 *fs.* תָּבוּס Pr 27⁷, אָבוּס Is 63⁶; *sf.* 3 *s.* אֲבוּסֶנּוּ Is 14²⁵; 1 *pl.* נָבוּס ψ 44⁶;—*tread down, trample* (of warriors), no obj. expr. Zc 10⁵; *id.*, fig. c. acc. (subj. ׳ה, as warrior) Is 14²⁵ cf. ψ 60¹⁴ = 108¹⁴ Is 63⁶; (subj. men, with God's help) ψ 44⁶; fig. = *reject, loathe* Pr 27⁷. **Po'l.** *Pf.* בּוֹסְסוּ Is 63¹⁸; בֹּסְסוּ Je 12¹⁰—*tread down*, in bad sense, subj. enemies of ׳ה, obj. acc. Je 12¹⁰ (in metaph.); = *desecrate* (obj. מקדש) Is 63¹⁸. **Hithpo'l.** *Pt. f.* מִתְבּוֹסֶסֶת

نرجو ملاحظة الإشارة (†) والتي تدل على إضافتها من قبل DRIVER كما أشار في مقدّمته.

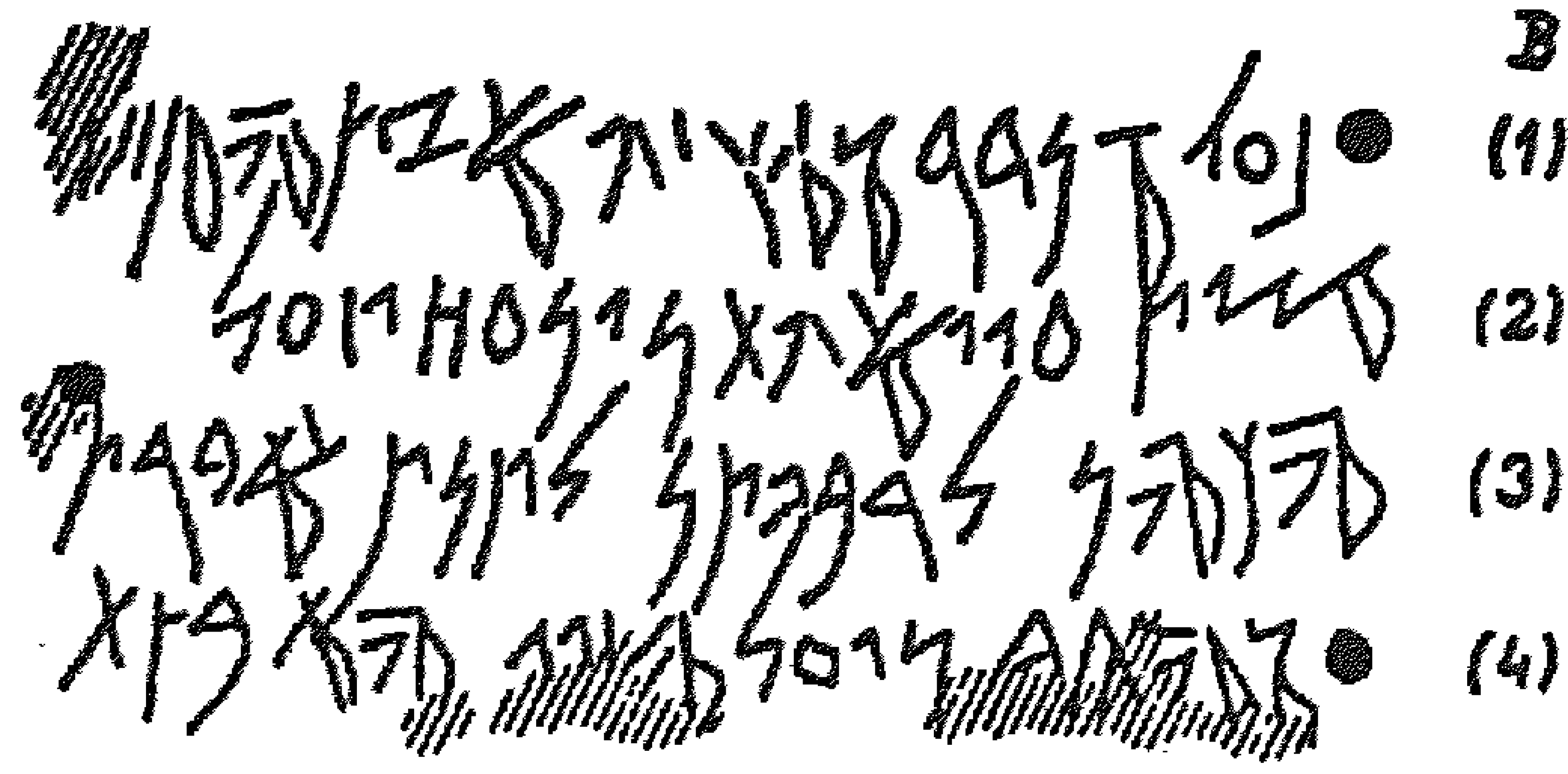
ستجد الصفحات: 200 – 300 – 400 – 500 – 600 في كتابنا ملامح في فقه اللهجات العربيات من الأكادية والكنعانية وحتى السبئية والعدنانية

ومع ذلك فقد كان درايفر كما قلنا ذكياً في إخراجه فقد وجدنا تحت هذه العلامة (†) بعضاً من الإشارات التي تنتمي إلى العهد القديم إمعاناً في التضليل الذكي. والسؤال المطروح: إن كان الأمركذلك، فَلِمَ لم يأتِ جيزنيوس في قاموسه القديم (والذي تَغَطّى به درايفر) إلى هذه الكلمات وأضافها في حينها. كما أن درايفر في هذا القاموس وعلى مذهب الماسوريين الذين أضافوا الأحرف الصوتية للتوراة بالقرن العاشر الميلادي، فقد أضاف الأحرف الصوتية إلى الكلمات الجديدة التي وجدت في نقوش الأرض (وهي بطبيعتها خالية من الصوتيات) بالتشكيل وأبدل الأحرف الستة المجموعة في كلمة (بجذ كفث) وأخذ المنحى السرياني في إبدال بعضها إلى (ڤچد خپث). وهذا العمل سبقه إليه الماسوريون في القرن العاشر الميلادي كما أسلفنا، وذلك إمعاناً منهم في إبعاد التوراة عن أصولها وبناء كيان جديد لهم يحمل لغة مصطنعة جديدة لبناء القومية اليهودية على أساس ديني وبلغة جديدة.

3- الألمانيان دونر و روليغ: و[الـ] التعريف الكنعانية:

هذان الألمانيان كانا أقل تطرفاً من درايفر، فقد أتيا على ترك الأحرف بدون إضافة للأحرف الصوتية. لكن قراءتهم للنقوش لم تكن موفقة لأنهم اعتبروا المعاجم العبرية هي الأساس وتركوا المعاجم العربية العدنانية هذا أولاً، أما الأمر الآخر فقد قام أحدهما أو كلاهما بإغفال الحقائق العلمية ولا سيما تغييب أداة التعريف الكنعانية (الـ) وجعلوها (ها) زوراً وبهتاناً. ويَدُلُّك على ذلك النقش التالي وهو عبارة عن شاهدة قبر وجد في جزر البليار غرب إيطاليا وشرق إسبانيا تاريخه 125ق.م تقريباً[9]:

[9] تحويل الحرف الكنعاني في النقش إلى حرف عبري لتوحيد قراءة النقوش المختلفة في شكل الكتابة (هذا ما ذهب إليه المستشرقون)، ويظهر كيف قطعوا الكلمات وقرؤوا النقش. (راجع الحاشية الأولى في الصفحة التالية).



Xr9[10]

لقد قرأ دونر و روليغ النقش كما يلي[11]:

السطر 1- فعل و ندر وحدش ايت ها جزت

السطر 2- ست عبد اشمون بن عزر بعل

السطر 3- هكهن لرب بتين لتنت (لـ تينيت) أدرت

السطر 4- و هـ جد وبعل حرس ها بـ تم

أما قراءتنا فهي:

السطر 1- فعلَ و ندرَ وحصدَ زنبو [شده] ينعمْ

السطر 2- و يسعدْ جوارِكْ منكَ نعزجْ (نعجز) رِعاكْ

السطر 3- و بهواكنْ لدركي صُنْ لَكَ بنتٌ وابدتْ

السطر 4- و الجدَّ نَجعلْ وينجُ وجوبٌ تَمْ

نلاحظ في السطر الثالث أن حرف الهاء (الحرف الثالث من السطر الثالث) قرأه هاءً وقرأناه هاءً أيضاً أي أن حرف الهاء واضح تماماً: ( ). أما في السطر الرابع فالـ التعريف ( ) واضحة لكنه قرأها هاءً ( ) لجعلها عبرية[12].

---

[10]DONNER & ROLLIG. KANAANAISCHE UND ARAMAISCHE INSCHRIFTEN - BAND III WIESBADEN 1969 TAFEL IV NR. 72. B. P.88.

[11]DONNER - ROLLIG. BAND1 NR 72 (1) B P.16.

[12] قيل : إن كنت (محرِّفاً) فكن ذكوراً.

=

كما أن ضحالة المفردات العبرية جعلته يقرأ: (رشف) وهو إله حثي كنعاني.

نظن أنهم قرؤوا [أدرت = قدرة] وذلك من الجملة العبرية: (بِأَزْرَتْ هاشَمْ) وهي تعني: (بـ قدرة الاسم) أي اسم الله حيث لا يفضّلون ذكر اسم الجلالة، وهي تعني في النحو العدناني: بإذن الله (إن شاء الله). وذهبوا إلى قراءة اشمون وكاهن وبعل وتينيت (آلهة الماء) لدى الكنعانيين في شمال إفريقيا فهي بالنسبة لهم أسماء مسبقة، مرتبطة بذهن عبري توارتي، ومما حدا بهم إلى هذا الخطأ أيضاً هو وجود أحرف الباء والدال والراء متشابهة بالكتابة:

𐤁 = ب   𐤃 = د   𐤓 = ر

وأما أدوات التعريف الكنعانية فهي [الـ + ها]، ولا ننسى أننا نجد آثار الـ[ها] موجودة في العدنانية فنقول: نحن و ها نحن. ونقول : أولاء و هؤلاء. ونقول ذا و هذا. وكما قلنا فإن الكتابات القديمة كانت كتابات عروضية (تكتب ما تلفظ)، فقد كتبوا (حامي القار) وهو اسم والد حنّا بعل كتبوه (حامي لقار)، فمصطلح العدنانية الإملائي بالمحافظة على الألف لم يكن معروفاً لدى الكنعانيين.

وأما كتابتها في النقش السابق فلعلّ الكاتب قد وقف بعد الواو لفظاً ليكمل لفظ الجد وبيان الهمزة (ألف التنبيه). ولأداة التعريف العدنانية

B (1) פעל ונדר ו חדש אית הגזת
(2) סת עבדאשמן בן עזרבעל
(3) הכהן לרבבתן לתנת אדרת
(4) והגד ובעל חרש הא בתם
وهـجد

والكنعانية (الـ) بحث منفصل سنأتي إليه فيما بعد.

ومن نافلة القول أن نذكر هنا عن الدكتور فاروق إسماعيل وكان طالباً لدى DONNER في إحدى المرات أوجَد له معنىً لكلمة، وهذه الكلمة قد اتسقت بالجملة (وهو أحد شروط دقة المعنى) فَسُرَّ به DONNER وقال له هل وجدته بالقاموس العبري، قال لا، بل بقاموس عربي (لسان العرب) فأشاح DONNER وجهه عن د. فاروق مستنكراً ذلك.

4- ريتشارد كابلس:

له كتاب مقدمة تمهيدية إلى الأكادية: INTRODUCTION TO AKKADIAN وهو كتاب يصلح للمبتدئين في تعلم الأكادية قام بترجمته الدكتور عبد الرحمن دركزللي[13]، ويحاول ريتشارد كابلس في كثير من الأحيان إرجاع الأكادية إلى اللغة الأم فيذهب إلى كلمة [atta أتّ] فيقول أن أساسها في اللغة الأم [أنت] وأن [أف] أساسها [أنف][14] لتحمل نفس معاني العدنانية، ومع ذلك ومن باب: كفى المرء نبلاً أن تُعَدُّ معايبه، فإن طريقة التدريس والتعليم كانت حسب المدارس الغربية في التصنيف الدرسي فجعلوا التمويم وهو ما يقابل التنوين في العدنانية أساساً في الكلمة، فقالوا:

أبُم أختُم شباطُم آدارُم نيسانُم آيارُم.

بمعنى: أبٌ أختٌ شباطٌ آذارٌ نيسانٌ آيارٌ.

---

[13] لقد سمح ريتشارد كابلس بترجمة الكتاب من قبل د. عبد الرحمن دركزللي وأعطاه حق الطبع والنشر لدار شمأل.

[14] Caplice p. 115.

وأفرد كابلس فقرة خاصة هي الفقرة (17§) سمّاها حالة التجرّد وهي تجريد الكلمات من اللاحقة (التمويم) واعتبر هذا التجريد (استثناءً) وليس بأصل، حيث الأصل مع التمويم وهذا مخالف لعلم اللغة التاريخي ETYMOLOGY[15] حيث أساس العربيّات الجذر الثنائي والثلاثي أي لا لزوم لكتابة التمويم بالكلمة بل توضع بين قوسين إن أراد الدقة.

وبعد، فإن نقدنا لهذه النماذج من المستشرقين اللغويين يجعلنا نشكرهم جميعاً: فالأول لإنصافه، والثاني كونه وضع لنا عتبة للنقد، والثالث جمع لنا مادة جاهزة للدرس في موسوعيته.

ولهذا فقد اتبع البحث طريقة التجريد التالية في البحث:

1- معرفة شكل الحروف.

2- البدء في القراءة الفورية ودون إطّلاع مسبق إلى ما ذهب إليه الآخرون بالقراءة والتفسير.

3- مقاطعة قراءة الباحث ومقابلتها مع ما جاء به الآخرون لتقرير أيّ القراءتين أوضح.

4- من شروط تقرير القراءة هو أن تتسق الجملة لتعطي جملة تامة (كاملة) في المعنى.

الأمازيغية وهنا بيت القصيد:

أنا في رحاب أخوتي العرب العاربة الأمازيغ كيف ذلك أهل هذا نوع من المسايرة لأني في المغرب الشقيق لنرى.

[15] إيتمولوجي: علم الاشتقاق اللغوي التاريخي.

هذا أهم نقش وهو نقش مسن سنهم (في الكنعانية) ومسن سنا (في الأمازيغية) وهو ما عرف عند المستشرقين بنقش ماسينيساً وسأقتبس ما جاء في كتاب حضارة واحدة أم حضارات في الوطن العربي القديم من(ص68–89) لأهميته. فكما قلنا أن اللغة هي مسبار وكشاف الشعوب وخير دليل على ذلك هو نقش [مسن سنهم][16] ذو الكتابتين المزدوجتين الكنعانية (البونية) والتيفيناغ الأمازيغية[17].

نقش مسنّ سنّهم المسمّى استشراقياً نقش

(ماسينيسا)والمؤرّخ في سنة 149 ق.م

– من الثابت أنّ البحر المتوسّط كان يسمّى بالبحر الكنعاني قبل أن يسمّى بحر الروم.

– ومن الثابت أيضاً أنّ الآثار في أسبانيا منذ (1200 ق.م) هـــي آثـــار مـــدن

---

[16] اشتهر هذا النقش باسم [ماسينـ

هذه هي الكتابة بالكنعانية: [ ]، وهذه الكتابة الأمازيغية: [ ]

مســـنّ سنّهـــم　　　　مـــســـنّ سنّـا

أي: شيـــخ شيوخهـــم　　　　أي: شيـخ المشايخ

[17] خشيم علي فهمي، سفر العرب الأمازيغ، بنغازي، ليبيا، ص4 – 6.

كنعانية ولم تقم على آثار مدن أخرى[18].

- ومن الثابت أيضاً أنّ اللهجة العربية الكنعانية بقيت في أسبانيا حتى القرن الأول قبل الميلاد.

- ومن الثابت أيضاً أنّ الأب أغستين في القرن الخامس الميلادي، كان يتكلّم الكنعانية في شمال إفريقيا.

- ومن الثابت أيضاً أنّ الإمبراطور الكنعاني الليبي سبطيم سفير [سبتميوس سيڤيروس (Sverus Septimius)] الذي حكم روما (193 – 211 م) كان يتكلّم في بيته اللهجة العربية الكنعانية / الليبية[19]، وكذلك زوجته جوليا دومنا الحمصيّة (من مدينة حمص ببلاد الشام)كانت تتكلّم اللهجة العربية الآرامية وكانوا يتناقشون في هذه اللهجات في بيتهم وكلٌّ منهم يفهم الآخر، كما كان في لاتينيّته لَكْنَة.

أمّا حنّا بعل بن حامي القار (حامي القلعة)، فبعد الحرب البونيّة الثانية وهزيمته بعد أن حاصر روما آتياً من أسبانيا مخترقاً جبال الألب نازلاً إلى روما من الشمال، فبعد هزيمته (202 ق.م)، اضطرّ للّجوء إلى صور (المحتلّة من الإغريق) أيام أنطيوخس الثالث ثمّ ذهب إلى إنطاكية (دفنا) واجتمع بـأنطيوخس الثالث وعرض عليه محاربة روما التي كانت تهدّد أنطيوخس الثالث وجرى الاتّفاق، إلاّ أنّ قادة أنطيوخس الثالث شكّكوا بـ حنّا بعل مما اضطرّه للابتعاد عن الساحة. إلاّ أنّ الأمر لم ينته بذلك، حيث روما طالبت برأس حنّا بعل مما اضطرّه للتواري عن الأنظار حتى موته سنة 179 ق.م. وبعد جيلين من حنّا بعل أتى [حنّا] الحفيد وأمّه موضوع هذا النقش.

---

[18] تسيركين يولي كوفينتش ، الحضارة الفينيقية في إسبانيا، ترجمة يوسف أبي فاضل، دار جروس برس، لبنان، ط1، 1988، ص10.

[19] E. S. Bouchier, Syrua As Roman Province, Oxford, 1915, P. 91.

السطر (1):	[illegible]
حرف الجزم:	ت م ق د ش ز ب ن أ ب ع ل أ ت ب ج ج ل م س ن س ن هـ م م ل ك ت ب ن ج ع ي ي هـ ق م ل ك ت ب ن ز ل ل س ن هـ ش
تفريق الكلمات:	تمقد شز بن أب علأ تب ججل مسن سنهم مل كتبن جعي يهقم لكتبن زلل سنه شفط بشت عسر ش
اللفظ المقترح:	تمقاد شزا بن أبي علاء تاب جوجل مسن سنهم ملأ كتابين جوعي يهقوم لكتابين زلل سنه شفط بشتا عسر شا
التفسير:	تمقاد شزا بن أبي علاء، عاد، نظم، شيخ شيوخهم: أملا الكتّاب (الكتبة) المتلهّفين الجوعى، يقدّم للكتبة بإعادة عادات العدل لـ
السطر (2):	[illegible]
حرف الجزم:	م ك و س ن ب ش ت ف ط هـ م م ل ك ت ب ن أ ف ش ن هـ م م ل ك ت ر ب ت م أ ت ش ن ك ب ن ب ن ي و ش
تفريق الكلمات:	مك و سن بشت شفطهم ملكة بن أف شنهم ملكت ربة مأت شنك بن بني و شفط بن نجم بن تنك و
اللفظ المقترح:	مك و سن بشتا شفطهم ملكة بني أوف شينهم ملكوت ربة منات شينك بن بني وشافط بن نجم بن ثناك
التفسير:	أخذ و سن بخير عدلهم ملكة بنت ملوك، وأيضاً خيراتهم (أي خير هذا البليت الملكي) (فهي) ملكة قاندة جيوش
السطر (3):	[illegible]
حرف الجزم:	م ض ص ك و ي م ج ن ب ن ي ر ش ت ن ب ن س د ي ل ن و ج ز ب ي م ج ن ب ن ش ف ط ر ب م أ ت ب ن ع
تفريق الكلمات:	مض صك و يم جنب نير شتن بن سدي لن و جزب يم جن بن شفط رب مأت بن عبد اشمن هـ مل كتبن
اللفظ المقترح:	مضى صك ويوم جانب نير شيتان (بن سادى) لين وجذب يوم جن بن شافط رب منات بن عبد أشمون ها ملأ
التفسير:	مضى، صكّ. ويوم جنب رباط (نير) الشيطان (المسمّى) بن سدي، (فكان) بين لين وشدّة (لين وجذب) (أي) يوم خبّأ (بن سدي) ابن العدل قائد الجيوش ابن عبد أشمون فقد أملى على الكتبة

السطر (4):	[illegible]
حرف الجزم:	ج ل د ج ي م ل ز م ر ب ن م س ن ف ب ن ع ب د أ ش م ن هـ أ د ر خ م ش م هـ أ ش م ق ل ا ب ن أ ش ي ن هـ م م ل
تفريق الكلمات:	جلد جيمل زمر بن مسن فـ بن عبد أشمن هـ أدر خمشم هـ اشم قل ابن أشينهم مل كتبن م جنهم مل
اللفظ المقترح:	جلد جيمل زمر بن مسن فـ بني عبد أشمون ها آدر خمشيم ها اشم قول ابن أشيافم ملا كتابين م جنهم ملاّيين
التفسير:	كتب على جلد الجمال (ما كان أخفى من مبادئ العدل) أعلن (زمر) بن الشيخ (وهو تمقاد شزا) فـ بنى عبد
السطر (5):	[illegible]
حرف الجزم:	ط ن أ م ع ل هـ م ل ك ت ز أ ش ي ن ب ن أ ن ك ك ن ب ن ف ط ش و أ ر
تفريق الكلمات:	طنأم عله ملكة ز أشين بن أنك كن ب نفط ش و أرشبن شفط بن شنك
اللفظ المقترح:	طنأم عليه ملكة ذي أشيان بني، أنا كـ(ـه) كان بـ نفط شا وأُرَشِّبْن شافط بن شناك
التفسير:	وطمأن عليه ملكة من سلالة أبناء الخيرات. أنا كه (اكهنّي) الكاهن (كان) بإظهار هذا، (وقد) ركّبْتُ
السطر (6):	[illegible]
حرف الجزم:	ص ك ن ت ب ج ج أ ب ن ي ف ش ح أ م س ن س ن أ ج ل د ث أ و ج ي ي أ ج ل د ث
تفريق الكلمات:	صكن تب ججأ بني فشح أ مسن سنا جلدث أو جيي أجلدث أو زلل سن أشفط
اللفظ المقترح:	صكن تاب جوجأ بني فشيح وأُ مُسنْ سِنّا جَلْدَثْ أو جويي أجلدوث أو زلل سن أشفط
التفسير:	سكن، تاب (عاد)، جوجأ (نظّم) وهو من بني الفسحة والكرم وابن شيخ الشيوخ. أَكْتَبَ المتلهّفين (الجوعى) كتاب وأعاد سنّة العدل

الطر (7):	[illegible]
حرف الجزم	ص ب ص ن د هـ أ ص ج د ث أ س ي س هـ أ ج ل د م ك و س ن
تفريق الكلمت:	صب صن ده أص جدث أسيسه أجلد ملك و سن
اللفظ المقترح:	صب صان ده أصَّ جدوث أُساسه أجلد ملك و سن (شفط)
التفسير:	صب، وصان، هذا فأسند بالسياسه كتب، أخذ وسن العدل
السطر (8):	[illegible]
حرف الجزم:	ش ف ط أ ج ل د ث أ و ف ش ن أ ج ل د ث أ م و س ن هـ أ ش ن ك أ و ب ن ي أ و ش ن ك أ د ش ف ط أ و م
تفريق الكلمات:	شفط أجلدث أوف شنأ جلدث أم وسنه أشنك أو بني أو شنك أد شفط أوم
اللفظ المقترح:	شفط أجلدوث أوف شنأ جلدوث أمّ وسنها أشانك أو بني أد شانك أد شفط أيّومْ
التفسير:	وسنّ العدل (وثبّتها) بالكتب. وأيضاً (كذلك) بأفخر الكتب (أمّ) وسنّها من أجلك وبنى (فيها) ما يوازي مثيل قد (أد) شأنك (أيها المواطن) للعدل
السطر (9):	[illegible]
حرف الجزم:	و ت ن ك و أ م ض ص ك و أ م ج ن أ و ي ر ش ت ن أ و س د ي ل ن أ ج ذ ب أ م ج ن أ و ش ف ط أ م و
تفريق الكلمات:	و تنك و أمض صك وأم جن أو ير شتن أو سدي لن أجذب أم جن أو شفط أمو
اللفظ المقترح:	وتناك وأمضى صك وأم جنَّ أو يير شيتان أو سادي لين أجذب أم جن أو شافط أُمو
التفسير:	ومرة ثانية (ثناك) أعطاك أمضى صكاً يوم أخفى رباط الشيطان (المسمّى) بن سادي بين لين وجذب يوم أخفى العدل، واليوم

السطر (10):	[illegible]
حرف الجزم:	و ش م ن أ ج ل د ث أ ج ل د ج م ي ل أ ز م ر أ و م س ن ف أ و ش م ن أ ج ل د م ص ك أ م
تفريق الكلمات:	و شمن أجلدث أجلد جميل أزمر أو مسن فـ أوشمن أجلد مصك أم
اللفظ المقترح:	(أ)و شمون أجلدوث أجلد جميل أُزمر أو مسن فـ أُوشمون أجلد مصك أم
التفسير:	بن أشمون بالكتب وكتبها (على) جلد الجمال (الصغيرة) وأذاع ابن الشيخ (تمقاد) ثم ابن أشمون وكتب الصكوك (بذلك) اليوم
السطر (11):	[illegible]
حرف الجزم:	و ش ي ن أ ج ل د ث أ و م ج ن أ ج ل د ث ط ن ي ن أ ش ي ن أ و ن ك ن أ و ف ط ش أ د ر
تفريق الكلمات:	و شين أجلدث أوم جن أجلدث طنين أشين أونك كن أو فط ش أدر
اللفظ المقترح:	وشين أجلدوث أوم جن أجلدوث طنين أشيان أنا كه كان أو فط شا أدر
التفسير:	وزيّن المجلّدات (الكتب) يوم اختفت (أخبارهم المدوّنة بالمجلّدات) المجلّدات بأصوات الخيّرين. أنا هو الكاهن بـ إعلان (فط) هذا القدر
السطر (12):	[illegible]
حرف الجزم:	ش ف ط أ و ش ن ك أ و هـ ب ن ا م ح ن أ ب ن ي ت ن ب ع ل ب ن ح ن ب ع ل و ن ف ط س ن ب ن ش ف ط
تفريق الكلمات:	شفط أو شنكأ وهبنا أم حنا بن يتن بعل بن حن بعل و نفط سن بن شفط
اللفظ المقترح:	شفط أو شانك أ وهبنا أم حنا بن يتني بعل بن حنا بعل و نفط سنن بن شافط
التفسير:	العدل والمحبّة [وأخيراً] وهبنا (الملكة) أم حنا بن يتني بعل بن حنا بعل و كذلك أظهرنا سنن العدل

نقش [مسنّ سنّهم] والمسمّى خطأً نقش [ما سينيسا]

إعلان (عمليّة تنصيب لحفيد حنّا بعل)

1- هذا تمقاد[20] شنزا بن أبي علاء شيخ الشيوخ، وضّح وبيّن ما كان كُتب في الكتب ليقوم الكتبة والفقهاء بالاعتراف بفضل ستة عشر ملك[21] (على قرطاجنة) مضوا (سبقوا).

2- وهذا تمقاد شيخ المشايخ يبين ويسنّ بقلم العدل وجاه العدل أنّ [الملكة أم حنّا ابن يتني بعل بن حنّا بعل] هي ملكة ابنة ملوك ملكة مملكة الجيوش (ربّة مئات) التي كانت [مخبّأة] أي الملكة (وتمقاد يُظهرها ويُعرّف عليها). وكذلك العادل بن نجم بن تناك (ثناك)...(مساعدها) أو قريبها؟؟

3- وفي هذا اليوم، هذا وكيلها بن نجم قد مضى وصكَّ صكّاً ليجانب (نير الشيطان) رباط الشيطان المتآمر على المملكة وهو بن سادي المذبذب (صاحب اللين والجذب) حيث اختفى بزمانه العدل، حيث اختفى أيضاً لاختفاء قائد الجيش بن عبد أشمون عن مملكته (واستلم رباط الشيطان بن سادي مكانه) [عسى في اغتيال بن عبد أشمون من قبل بن سادي].

4- لهذا فقد أذاع (زمر) بن الشيخ (بن مسنّ أي ابن تمقاد شنزا بن أبي علاء) ثم شاركه بالإذاعة و(الزمر) بن عبد أشمون الإنسان (ها آدم).

جمعوا وكتبوا على جلود الجمال خمسين نسخة لذكر ولذكرى ابن أخيارهم أخيار المملكة التي بنت جنات المملكة [وقد يكون المقصود هو (ابن أم حنّا) حنّا بن يتني بعل].

5- وهذه والدته الملكة مطمئنة عليه، هذه الملكة ذات الخيرات والبناء. أنا [الكاتب المأمور بن شيخ المشايخ تمقاد] أعلن هذا (نفط) وأرى

---

[20] الاسم ليس غريباً في الجزائر حيث نجد مدينة تسمى تمجاد (تمقاد): مدينة قريبة من عاصمة الأوراس باتنة في الجزائر. كما نجد في كنعانية أجاريت في بلاد الشام اسم ملك يسمى [نمقاد]. وحيث أن أسماء المدن بدأت في القرن الرابع قبل الميلادوبعده تأخذ أسماء المشاهير مثل إنطاكية – الإسكندرية– ولاودكية، فليس بعيداً أن تكون تمجاد أخذت اسم شيخ المشايخ تمقاد موضوع البحث.

[21] راجع السطر /4/ من نقش آفس (زكّور). نجد أيضاً في الآرامية: ستّا عشر = ستّة عشر.

خيرات عدلٍ ذات شؤون.

12- وأننا قد وهبنا أم حنّا ابن يتني بعل بن حنّا بعل وكذلك نعلن سنن العدل (مساعدةً لأم حنّا ولحنّا).

ملاحظات على النص:

1-ليس هناك اسم يسمى [مسنسن] أو [ماسينيسا]، بل هو [مسن سنّهم]. وحتى تعبير (مُسِنْ سِنِّهم) فهو لقب اجتماعي ويعني (شيخ شيوخهم) وليس اسم علم.

2-(مُسِنْ سِنِّهم) [شيخ شيوخهم] بالكنعانية القرطاجية يقابلها (مسن سنّا) في الأمازيغي الليبي (وهو ذو صيغة عربية آرامية) أي النص الأمازيغي الليبي.

3-إنّ اسم شيخ الشيوخ (مسن السن) هو "بن أبي علاء".

4- أمّا "تمقاد شنزا" فهو ابن "بن أبي علاء" وليس شيخ الشيوخ بل هو ابن شيخ الشيوخ كما ورد في السطر / 4/ بن مسن ابن الشيخ "زمر بن مسن" أي أذاع وأعلن بن الشيخ. وهذا لا ينفي أن يكون تمقاد قد أخذ لقب شيخ الشيوخ بعد وفاة والده.

5-هناك تعابير كانت معروفة لديهم كالأمثال [شانك بن بني] أي (خيراتك بن أصل).

6- من الوظائف الكنعانية المعروفة في النقوش:

رب مئات = قائد الكتائب

رب محنة = رب الجيش (قائد الجيش)

رب حيل = رب الجيش (قائد الجيش)

ربة ممالك = هي مدينة صور أم الممالك الكنعانية في البحر الكنعاني (المتوسط اليوم)

أم ممالك = أيضاً هي مدينة صور

آدر خمشيم = قادر الخمسين (قائد الخمسين)
بإزرات ها شم = (بالعبرية) بقدرات الاسم [ألا وهو ئيل = الله]
آزر = (في العبرية) قادر (بالعربية العدنانية).

7- ما غيّر النظرة إلى النقش هو قراءة [ملاّ كتابين] (م ل ك ت ب ن)، فقد قرؤوها سابقاً [ملكة بن] أو [ملكات بن].

8-مما سبق تبيّن أنّ [جلدوت = مجلدات، كتب]، وليس ملوك وقادة.

9-كافة الكلمات في هذه القراءة واردة في المعاجم: الكنعانية، العمورية الكنعانية (أچاريت)، والآرامية.

10-التأثير اللهجوي (اللهجي) بين اللهجة العربية الكنعانية والعربية الآرامية واضح ولا سيما:

أ-في هذا النقش استُعملت أداة الجمع [ين] بدل [يم]: كتابين ← كتابيم = أي كَتَبَة. راجع: كتابين.

ب- كما استُعملت في العربية الليبية الأمازيغية أداة التعريف الآرامية (الألف بآخر الكلمة) [مسن سنا] = مسن السن. ووجدناها بأسماء المدن مثل: مصراتا – لبدا – قرتا (قسنطينة اليوم) – صيدا.

ج-كما استعملت الأمازيغية الليبية نفس الأسلوب الكتابي الأبجدي السبئي (اليمني) بخط زاوي ومستقيم في أكثره.

11- مقارنة للكلمات الكنعانية والكلمات الأمازيغية الليبية الواردة في النقش:

الكلمات العربية الكنعانية	الكلمات العربية الأمازيغية الليبية	المعنى
تاب	تاب	عاد
جوجل	جوجأ	نظّم. هناك ترخيم (قطع)

لحرف اللام.وجذرها (جلّ = نظّم)، ومنها: [الله جلّ جلاله] أي [الله نظّم تنظيمه].

مسن سنهم مسن سنا شيخ شيوخهم (وباللهجة الآرامية أيضاً): مسن سنا= مسن السن.

كتاب	جلد	
جوعي	جويي	جَوْعَى - متلهّفين لمعرفة المستور.
زلل	زلل	
سنه	سن	بمعنى عمره
ملكَّ	ملكَّ	مصَّ، ومنها مكّه (مصّ من

زمزم). و[بكَّ]: أدخل في زمزم.

سن	سن	
لين	لين	
جزب	جذب	
بن	أُ	[أُ] هي أداة تنبيه = تعريف.

وحتى [بن] هنا للتعريف. و [بن] في الكنعانية قد أخذت مدلول التعريف مثل: [بن بلا] أي عائلة [بلا]. و[بلا] تعني السيد، بن بلا = بيت السيد (في عاميات بلاد الشام)/ حيث: بل = سيد في الأكادية والتدمرية. بعل = سيد في الكنعانية والآرامية. وهنا العين زائدة (مثل: مقام = معقام)[22]

و أو واو العطف كما تُلفظ بالعاميّات

وت

(لاهوت، ناسوت) وث

(أجلدوث) ليست للجمع بل للإطلاق. أخذتها العبرية

[22] قبيسي محمد بهجت، ملامح في فقه اللهجات العربيات، أحرف الحواشي، ص ص 190 – 195

للجمع فقط.

أنا ك أنا ك = أنا كُهْ، أي أنا أكهنّي. وفي الآرامية تأتي بكل الصيغ التالية: أنا، أنا كه، أنا هو. والآن [أنا] موجودة في كافة اللهجات العروبية الباقية، و[أنا كه] لا تزال تُستعمل في حلب إلى يومنا هذا، [أنا هو] في مصر. وفي المصرية القديمة [أنا كُ = أنا كه]، لكن قرأها المستشرقون حسب المدرسة السنسكريتية بالكسر [إِنك] للأسف.

نير شيتان يير شيتان رباط الشيطان، نير الشيطان

نـــفط فـــط نفض أظهر أعلن. (لاحظ النون الزائدة في: نفط و نير)[23].

جَيْمَلْ جُمَيْل جمال صغيرة، تصغير.

12-لم يأت النص العربي الأمازيغي الليبي بإعادةٍ حرفيةٍ للكلمات الكنعانية، بل أتى بتقديم وتأخير للأفكار [أي بطريقة نحوية مختلفة] رغم أنه أتى بإعادة بعض المعاني وأضاف إليها أفكاراً لم تأت بالنص العربي الكنعاني.

13-لم يلحظ شابو حرف الهمزة (الألف) الساكنة الواردة في الكتابة الليبية (التيفيناغ) الممثل بشكل [•] = أ، وهي للتنبيه مثل: [أُچاريت] أو [أَچاريت]، أي: قرية = قريت = چريت = أُچريت. وقد وردت في نصوص أچاريت مرة بالضم [أُ] ومرة بالفتح [أَ].

14-عرف النص الليبي الأمازيغي أسلوب بلاغي يكاد أن يكون فريداً، فقد اعتمد على ذكر أفعال متتالية:

صب. صان. دَه. أصًّ. جدوث أسياسة

[23] قبيسي محمد بهجت، ملامح في فقه اللهجات العربيات، أحرف الحواشي الزائدة وهي النون والهاء والعين الزوائد، ص ص 190 – 195

أي:صب.   صان. دَه.   قص. لاهوت السياسة

حيث جَدّ: أحد الآلهة الكنعانية. راجع قبل صفحات نقش شاهدة قبر جزر البليار [والجد نجعل وجوب تم].

15 – الاسم [حنّا بعل] وليس [هاني بعل]، حيث وردت بالحاء (𐤇)، أمّا الهاء فهي (𐤄).

16 –لم نجد كلمة تحمل معنى (الفعل) في قراءات شابو وخلافهم، ولا يوثّقُ المعنى في أغلب الأحيان إلا الفعل بالجملة، ولا سيما في ذكر الأحداث.

17 – أحد العناصر الواضحة والبيّنة في خطأ قراءة المستشرق (شابو) للنص هو قراءة الأحرف الساكنة (الصامتة) كأحرف صوتية (صائتة)، ولا سيما [أ – ي – و] الساكنة المجموعة بكلمة (أيوم) الواردة في النص، وعلى سبيل المثال: اسم "مكوسن" فهو [م ك و س ن]، ونحن نعرف أنّ الأحرف الصوتية لا تُكتب بل تُهمل من قِبَلْ الكاتب الكنعاني. فاسم [بارودي] تُكتب [ب ر د] وتُقرأ [بارودي].

إذاً، اسم مكوسن (لو كان اسم علم) كما هو وارد لديهم لكُتب [م ك س ن]، لكن ما دام حرف الواو قد كُتب فهو حرف ساكن وليس صوتي المجموع بكلمة [أَيْوْمْ].

إذاً هو "واو العطف" وليس حرف مَدْ. وليس هناك اسم مكوسن لا في الكنعانية ولا في الأمازيغية.

الكلمات:

تمقاد:اسم نرى مثيله في أجاريت [الملك نقماد] (بالنون وليس بالتاء)، [تم + قاد] nqmd mlk ugarit ktb sfr hnd

نمقاد ملك أچاريت كتب سفر ها ند

نقماد ملك أچاريت كتب هذا السفر[24]

كما أن هناك مدينة في الجزائر تسمى تمجاد (تمقاد) وهي مدينة قريبة من عاصمة الأوراس باتنة[25] وإنه لمن المعقول أن أخذت هذه المدينة اسم شيخ الشيوخ تمقاد = تمجاد.

شزا:اسم جديد علينا لم نعثر عليه. وهذا لا يقف مانعاً لوجوده، ويمكن قراءته [شازي = شاذلي] (انظر كتابنا ملامح في فقه اللهجات العربيات من الأكادية والكنعانية وحتى السبئية والعدنانية، ص 170) [ي = لي] وهي ليست تركية بل من العربيات، حيث لدينا (أبو علي الحرالي) في القرن (12 م) والأتراك دخلوا المنطقة (1516 م). كما لدينا (المهدلي = المهدي) عائلة يمنية حكمت زنجبار في إفريقيا في القرن 13 ميلادي[26].

بن:بمعنى (ابن = ولد) موجود في الكنعانية والآرامية والعدنانية[27]، وترد أحياناً للتعريف كما فسّرنا سابقاً.

أبي: [أبا + أبو + أبي] موجود في أچاريت [أبي ياسر – أبي ذر]، [بن أبي ذر][28]. ولدينا في أسماء ملوك الهيك سوس [أبو فيس – أبا خنان].

علاء:اسم علم.

تاب:عاد.

---

[24] قبيسي محمد بهجت،ملامح في فقه اللهجات العربيات، ص 540.

[25] المعلومة من د. أحمد بن نعمان.

[26] قبيسي محمد بهجت،ملامح في فقه اللهجات العربيات، ص 170.

[27] المرجع نفسه، ص 532 + 503 + 596.

[28] المرجع نفسه، ص 505، عن جوردون.

جوجل: نظّم، مفردها [جلّ = نظّم] (الله جلّ جلاله = الله نظّم تنظيمه). موجودة في الآرامية. راجع نقش السفيرة. كما تستعمل في عاميات بلاد الشام بمعنى نظّم، وتستعمل أيضاً بمعنى زراعي في قطعة الأرض المائلة التي نُظّمت لتصبح مستوية (منظّمة) فتسمّى [جَلْ] وجمعها [جلول].

مسن: بمعنى شيخ مسن، ومنها كلمة [سيناتو] (مجلس المسنّين = الشيوخ)وهي كلمة رسّانية (أتروسكية / توسكانية / أترورية)، وتُعتبر اللغة الأتروسكيّة (الرسّانية) الآن من العربيات، وهي ليست كلمة لاتينية مثل كلمة [روما] فهي ليست لاتينية لكنها رسّانية، فالرام = العالي، وروما مبنيّة على سبعة تلال [راجع مقالة لـ(أرنست شتراناد) من جامعة هومبولت في برلين بمؤتمر أتروسك في فينيسيا سنة 1985 حيث يقول: [إلى متى لا نعترف أنّ اللغة الأتروسكية أتت من المشرق العربي][29].

مسن سنّهم:شيخ شيوخهم، كبير كبرائهم. [يسنّ] في الكنعانيّة [يصبح مسنّاً]، طاعن في السن، شيخ، عجوز[30].

بن تناك: بن ثناك، بن عطاءك، بن مدحك. يتني بعل = عطاء بعل، من ثنى – يثني، أي يثنّي ثانيةً بالمدح.

ملاّ:أملا، نجدها بالآرامية بمعنى(أملى شيئاً للكتابة) [ملة= [illegible]][31].

كتابين:بمعنى الكتبة. وهو جمع آرامي أمازيغي ولـيس كنعـاني، حيـث الجمع بالكنعانية هو بالياء والميم والجمع الآرامي بالياء والنون لكـن تـأثير

[29] انظر أيضاً: أضواء جديدة على تاريخ بلاد وآثار بلاد الشام، تأليف مجموعة من علماء التاريخ والآثار، تعريب قاسم طوير، ط1، دمشق، 1989، ص168.

[30] قبيسي محمد بهجت،ملامح في فقه اللهجات العربيات، ص 454.

[31] المرجع نفسه، ص 614.

اللهجة الآرامية على اللهجة الكنعانية بدا واضحاً منذ منتصف الألف الأولى قبل الميلاد حيث (صيدون) الكنعانية أصبحت (صيدا) [باستعمال أداة التعريف الآرامية وهي الألف بآخر الكلمة] وكذلك (قرتا) [قسنطينة اليوم] حيث الصيغة عربية آرامية أمازيغية. وعرفت الكنعانية الجمع بالياء والنون (أربعين) كنعانية[32]. كما عرفت الفعل [كتب] بصيغتين:

(1) كتب (كنعانية)[33]. (2) كعتب: حيث العين زائدة[34].

جوعي: الجوعى: المتلهّفين. جمع بالإضافة أساسها: [جوع ← جوعين ← جوعي].

يهقوم: الهاء زائدة. نجدها في السبئية: ينعم= يهنعم، يقوم = يهقوم[35]، والزوائد هي النون والهاء والعين: مذ = منذ، يقوم = يهقوم، كتب = كعتب]. ومن الهام جداً أن نقرأ كافة اللهجات العروبية بمدرسة لغوية واحدة.

زلل: أعاد – زلل.

سنه: سنّة (أي العرف وما قد سُنَّ سابقاً). وتأتي سنّه بمعنى عمره.

شفط: قضى – عدل، شافط = عادل، وفي العبرية [شيفيط = قاضي]. وفي عامياتنا: شفط كل شيء: أخذه ظلماً بدون حق وهي من التضاد حيث أقول للأعمى بصير.

شتّا عسر: ستّة عشر.

---

32 المرجع نفسه، ص 428.

33 المرجع نفسه، ص 539.

34 المرجع نفسه، ص 458.

35 المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

شا:ذا، وهي إبدال (ذا – ذو – ذي = سا – سو – سي = شا – شو – شي) ومنها (شا)[36].

ملك: أخذ (مص)، ومنها مكّة، حيث مكة مصّ الماء من بئرها، و [بكّة] = أدخل، حيث في مكة (البك) في حفر البئر [الإدخال] و(الملك) بعدها الأخذ والمص، ومن مشاكل البناء والتشييد في مكة أنّ المياه الجوفية هي سطحية مما يضطر متعهّدي البناء أن يقوموا بعمليات ملكّ الماء عند وضع أساسات البناء في مكة. فهي بكّة أولاً ومكّة ثانياً وليس هناك إبدال. وهو من الأسماء الطبيعية، حيث أسماء المدن والقرى القديمة ذات ثلاث مداليل لا رابع لها: إمّا طبيعية أو دينية أو عسكرية[37].

و: واو العطف في كل اللهجات العروبية، وفي الأمازيغية الليبية [أو] كما نلفظها في عامياتنا.

سنّ: سنّ الشيء أبدعه، سنّ القوانين.

ملاحظة هامة:

قرأ المستشرقون كلمات ملكَّ و سنَّ، قرؤوها مكوسن وجعلوا من مكوسن اسم علم وشاع الاسم وانتشر حتى أصبح من المستحيل إزالته من الذاكرة.

أما نقدنا لقراءة الاسم مكوسن فقد ورد في بند / 17/ نقدٌ لذلك. وللأهميّة فإنّنا نعيد، وتتجلى ملاحظاتنا بما يلي:

1- من الثابت أن الكتابات كتبت بدون أحرف صوتية (أ –و– ي)

---

[36] المرجع نفسه، ص ص 153 - 156.

[37] المرجع نفسه، ص ص 303 - 313.

وهي المجموعة بكلمة بارودي.

2- ومن الثابت أيضاً أن هناك (أ –و– ي) ساكنة وليست صوتية وهي مجموعة بكلمة أَيْوْم ومنها واو العطف فهي حرف ساكن نعامله كما نعامل الباء والجيم والقاف.

3- حينما تكتب الواو (الواردة باسم مكوسن) فهي حرف ساكن وليس حرف مد صوتي إذاً فقراءته حرف مد خطأ واضح. فالكلمة مؤلفة من كلمتين مع واو العطف فهي: ملكَّ و سَنَّ، وليس مكوسن، ولو أراد الكاتب كتابة مكوسن لكتبت بدون واو هكذا [م ك س ن]، نعم هذه الأحرف الأربعة تُقرأ [مكوسن]، ولكن ليس لدينا [مكوسن].

بـ:حرف جر، من أدوات المعنى كما في العدنانية. معروف في أكثر اللهجات العروبية.

شتا:مرّ عليه الشتاء. وهنا المقصود في عتمة الشتاء الحاجب غيومه نور الشمس (استعارة). وفي الآرامية (شتي = شرب)[38].

شفطهم: عدلهم. [هم] ضمير متصل كما في العدنانية.

ملكة بني:ابنة ملوك، أي ملكة بنت ملوك. والمقصود بها الملكة أم حنا (بن يتني بعل بن حنا بعل) [الشهير] صاحب الحرب البونية الثانية 202 ق.م.

أوف:تعني أيضاً (كمان) وردت في التعرفة الجمركيّة التدمرية (آرامية) وكذلك في تراثنا الغنائي وموجودة في الكنعانية وتُكتب في الكنعانية [𐤀𐤐]،

[38] المرجع نفسه، ص 636.

وفي التدمرية [[illegible]][39].

جنّة:اختفاء. جَنَّ = سَتَرَ. موجودة في الآرامية [جنتا = الجنة المستورة بالأشجار]. وموجودة أيضاً بالكنعانية والعدنانية.

مملكة:وردت في بعض الكتابات [م ل ك هـ (بميم واحدة)] لكنّها تُقرأ مملكة، حيث في فقه إملائهم يكتب الحرف المكرّر مرّة واحدة مثل [أمم ممالك] تُكتب [أم لكة] وتُلفظ [أمم ممالك].

ربّة مئات:في كافّة النصوص الكنعانية (الفينيقية) والآرامية [رب مئات] رتبة قائد عسكري. وهنا فإنّ أم حنّا بعل هي قائدة الجيوش [ربّة مئات].

شينك:الشين = الزين. وهي من التضاد [شين = زين = خير]، [شينك = خيراتك]. وفي عاميّات اليوم الزين تضادّ الشين.

يتني بعل:يتني / تفضل / وضع / قدّم / تبرّع / منح / أهدى. وهب. يعطي، في عاميّة شبه الجزيرة: انطيه = أعطيه [انتيه]، وهنا [يتني] قلب مكاني، عطاء الرب[40]. أو [يثني بعل] من الثناء.

جوجل:في الآرامية [جَوْجَلْ][41]. وفي قرطاجة [جُوُجل] تعني [نظّم].

جوع:جوع، محا، أفنى[42]، تلهّف.

جنب:جانب، في الآرامية.

---

[39] المرجع نفسه، ص ص 427 – 482 – 594.
[40] المرجع نفسه، ص 454.
[41] المرجع نفسه، ص 597.
[42] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

جن بنير شيتان:أي: أخفى برباط الشيطان.

ملكَّ:أخذ، مصَّ، شَرَقَ.

سن:سن، سنّ قانوناً.

بـ شتا: شتي = شراب، شتا = شرب، شِتا = خير. وكلّها من ماء الشتاء وأمطارها [مداليل] وهي مدلول عن الخير. و[شتى بفلان] أي [ضحّى بفلان غرقاً في الماء] كما ورد في نقش البرازيل، حيث ضحّى البحّارة بأحدهم في البحر.

مضى:مضى، سار على النهج.

صكَّ:صكَّ.

جانب:جانب.

نير:رباط، نير.

شيتان:شيطان.

بن سادي:اسم علم.

لين وجذب:لين وجذب. تعبيرٌ يُراد به [بين أخذٍ وعطاء] (أي كان ليّناً ولم يكن حازماً). أو قد تأتي بمعنى مذبذب.

يوم:يوم.

بن عبد أشمون: اسم علم[ابن عبد الاسم](والاسم غالباً يكون ئيل = الله) أي بن عبد الله.

جلد جيمل:جلد جمل صغير (جيمل تصغير جمل) مثل: مسيل = ميسل ← ميسلون (منطقة في بلاد الشام وهي مسيل مياه دائم).

زمر:أذاع.

بن مسن: لقب بمعنى ابن الشيخ (ابن المسنّ)، والمقصود به تمقاد شزا بن الشيخ (شيخ الشيوخ) أبي علاء مسن سنّهم.

بنى:بنى، من البناء. نجدها في كافّة اللهجات العروبية من الأكّادية والكنعانية وحتى السبئية والعدنانية.

آدر:قادر – قائد. في العبرية [بإزرات ها شم] أي [يقدرات الاسم]، والاسم هو الله الذي لا يذكر (عرفاً) وهي تقابلها في العدنانية [إن شاء الله = بإزرات ها شم].

خمشيم:خمسين. ونجدها في بعض الكتابات الكنعانية [خمشين] – [أربعين] بلهجة آرامية. وفي هذا النص استُعملت الأداتين (يم) و (ين) للجمع، وهذا معروف في الكنعانية.

اشم:اسم.

قول:قول – لعنة، أو كما ورد عند د. خشيم: قيل – قول، جمعها: أقيال – ملوك – رؤساء – قادة.

أشيانهم: أخيارهم، روّادهم.

مجنّهم:المخبّأ عنهم. جنَّ = ستر.

ملاّ:أَكْتَبَ – أملى.

طنأم:طمأن / عيَّنَ.

عَلَيْهِ:عليه.

أنا كُ:أنا كه، أنا أكهنّي (للتأكيد). وعرفت هذه الصيغة كل من العروبيات الأكادية (بفرعيها البابلي والآشوري)، والكنعانية، والآرامية،

والمصرية [يلفظونها حسب المدرسة السنسكريتية (إِنِكْ) للأسف]. ولا تزال تُستعمل هذه الصيغة في حلب ببلاد الشام (أنا كُهْ) = أنا هنا (اكهنّي).

كان:كاهن. كانه = كاهنة[43].

نفط:نفض – أظهر.

أُرشبن:أركبن. إبدال الكاف شيناً كما في التونسية اليوم [بَرْشَهْ = بركة]. و[ركب] فعل أچاريتي بمعى [ركب]. ووصف الإله حدد الذي يجدد الأنواء (إله البرق والرعد والمطر) سمّي بالأچاريتية [RAKIB 'RABAH] (راكب عربة) أي راكب الغيمة حاملة الماء. وأتت في النص (أرشبن) بمعنى أوجدت. (أُركِّبَن) أركّب الساعة (بعد أن كانت قطعاً متفرّقة) على سبيل المثال.

صكن:سكن – استوطن.

تاب:تاب – عاد.

جوجأ:بالعربية الليبية الأمازيغية تعني جوجل بالكنعانية أي نظّم. ومنها جلّ جلاله أي نظّم تنظيمه.

جَلْدَثَ: بالعربية الليبية الأمازيغية: أَكْتَبَ، أملى، لقَّنَ.

مسن سنّا:شيخ الشيوخ. في النص الأمازيغي وهي قي الوقت نفسه صيغة آرامية بمعنى مسن السن حيث الألف بآخر الكلمة هي أداة تعريف آرامية.

صب:صب.

صان:صان.

---

[43] المرجع نفسه، ص 455.

دّه:هذا. كما في العاميات العربية المصرية اليوم

اص:قص. هذا الإبدال نجده في الكنعانية آدر=قادر– أدسك = قدسك.

جدوث: لاهوت، حيث [جد] اسم إله كنعاني ونرجّح أنّه صفة لـ ئيل الواحد الأحد وقد ورد في نقش شاهدة قبر بجزر البليار [والجد نجعل وجوب تم] أي نجعل الإله [جد] يقولون أحد الآلهة الكنعانية، وجوب تم = أتمّ واجباته الدينية. لكنها أتت في القرآن الكريم: {وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلا وَلَدًا}.

أما (وث) فهي للإطلاق [جمعاً مطلقاً] مثل: ناسوت / ملكوت / لاهوت. لكن أتت في العربية الليبية الأمازيغية [وث] جلدوث = كُتُبْ (جمعاً مطلقاً بالإطلاق. وهي تقابل الكنعانية [وت] كما قلنا مثل: بير – بيروت (وهي كلها آبار حتى ثلاثين سنة مضت).

سياسة:سياسة[44].

أجلد:كَتَبَ. وهي مدلول حيث شاعت الكتابة على الجلود، وهي أمازيغية.

أجلدوث:الكتب. (أ) سابقة للتعريف، (جلدوث) جمع جلد = كتاب. مُجَلَّدْ.

شنأ:أحبّ – افتخر. وهي من التضاد حيث شنأ تعني أبغض. ومن شروط التضاد أن يأتي المعنى عكسياً بـ 180 درجة، حيث أقول للأعمى بصير. مثل عشق في الآرامية تعني أبغض، وشب = وثب بمعنى جلس.

شانك:من شأنك، من أجلك، من خيراتك. نقول متسائلين ما هذا

---

[44] خشيم علي فهمي، سفر العرب الأمازيغ، ص 24-4.

الشيء الجميل؟ فيجيب: خيراتك، أي من خيرك.

أد:قد – مثل. تطابق في غناء القدود الحلبية. أي أن آتي بالنغم على قدّه من أغنية غزل إلى أغنية دينية بقدّها وقديدها نغماً أو أغنية دينية إلى أغنية غزل بقدّها وقديدها نغماً.

أوم:يوم، بالليبية الأمازيغية القديمة.

تناك:ثناك.

ير:في الليبية الأمازيغية لكن وجدناها نير في الكنعانية. راجع النص: ير = نير = رباط. والنون في النير قد نعتبرها زائدة مثل: مذ = منذ – عسل = عنسل – عبس = عنبس –ير = نير –سبلة = سنبلة –حطة = حنطة.

جميِّل:تصغير جمل. يقابلها في الكنعانية جيمل.

طْنَيِّن: أعطت طنيناً = أعطت أصواتاً، وفي النص: أجلدوث طنين أشيان = المجلدات (الكتب) بأصوات الخيريين. وقد تكون طنين حيث كتابة الياء الصائتة لا تُكتب فبدل (ط ن ن) كتبوها (ط ن ي ن) فهنا الياء ساكنة مثل ياء (يَوْم)، ونظن أنها خطأ إملائي في كتابة الياء.

أشيان:الشين = الزين والخير. أشيان = الخيريين، أخيار.

فط:تقابلها بالكنعانية نفط، نفض= أظهر(من الإظهار)، أعلن. راجع كلمة ير والنون الزائدة.

شا:أتينا عليها. شا = ذا.

آدر:قادر – قائد – داعية – داعي للمحبة، وتُقرأ بمعنى: [قدر].

شانكأ:في الليبية = شانئك في الكنعانية لتعني: محبّك. من التضاد. راجع شنأ. ونظن أنّه خطأ إملائي.

وهبنا:أعطينا – وهبنا. وتأتي في الآرامية يهبنا (إبدال) كما أقول (يتر= وتر) (واقوصة = ياقوصة). أما في الكنعانية فهي كالعدنانية تماماً.

السن:العمر.

يتني بعل: عطاء – عطية بعل. في عاميات الحجاز: أنطي = أعطيه. بعل = السيد – الرب، ولا ندري لأي بعل هل هو ثيل أم حدد أم تينيت. وكلمة بعل توازي الرب، فهناك رب العالمين وهناك رب البيت ورب العمل.

حنا:من الحنان.

وكما قلنا، فبعد ثلاثة أجيال أتى حنا بعل موضوع هذا النقش.

أسماء العلم للأمازيغ اليوم:

أسماء في أكثرها كنعانية مثل أُ عشي، أُ يحيى

الأخ الصديق أ. د.مصطفى أُ عشي، والثاني رئيس وزراء الجزائر الحالي أُ يحيى.

وهي في الكنعانية الأجاريتية أو الكنعانية القديمة تعني: العشي (والمدلول اللاحق بن عشي)، اليحيى. واسم: د.عبد العزيز لعرج، واسم: لحبيب بمعنى الحبيب! اللام أداة تعريف بلهجة كنعانية مثل: حامي لقار والد حنا بعل أي حامي القار (حامي القلعة).

نعم كل هذه الأسماء هي عربية كنعانية وليست عربية أمازيغية وأما اسم بن بلا فهو اسم خليط عربي أصيل بن كنعانية بل = بعل = سيد في الأكادية والتدمرية والألف أداة تعريف آرامية/ أمازيغية. لكن أرادت المدرسة الفرنسية تغييب الكنعانيين! فما هي القصة ولا سيما أنَ أصحاب هذه الأسماء الآن يعتبرون أنفسهم أمازيغ.

ولا يمكننا تحليل ذلك إلا إذا فهمنا معنى القبيلة فالقبيلة هي العناصر التي قبلت التعايش مع بعضها لحماية نفسها والتعايش مع غيرها وليس من الضروري أن يكون هناك صلات قربى ومن الممكن أن تصير نسابه العشائر التي تألفت منها القبيلة والقبائل تؤلف ثم تزول فأين قريش اليوم.

ومما يثبت أن هناك قبائل جديدة حوت الكنعانيين والأمازيغ هذا النقش المسمى نقش [مسن سنهم] في الكنعانية أو مسن سنا في الأمازيغية فالنقش يدل في حيثياته اتفاقاً بين الكنعانيين والأمازيغ باتفاقهم بتعيين ملكاً جديداً عليهم وهو حفيد حنا بعل الجد المسمى حنا بعل بن يتني بعل بن حنا بعل بن حامي القار. وهذا يدل على تأليف قبيلة جديدة بقيادة آل حنا بعل.

وأخيراً:

نحن نعلم أن طارق بن زياد وهو بربري أمازيغيٌ ليبي، فهل العرب المسلمون أثروا على تعريب اسمه أم أن اسمه طارق بن زياد هو اسم كنعاني أصيل حتى اسم الكاهنة فهو اسم كنعاني نجده بالمعجم الكنعاني لا ننسى أن لدينا ما ينوف عن خمسة لهجات وبعضها لا يفهمها الآخر تماماً كما في اللهجات الكردية. اليوم فأين حلب لا يفهم على ابن إربيل.

النتيجة:

اسم أمازيغ: عربي يعني الواثبون. حيث: مزغ تعني وثب.

الأمازيغ: هم من عرفوا بالبربر أو اللوبيون أي الليبيون.

الأمازيغ اليوم: هم خليط من العرب الكنعانيين والعرب الأمازيغ، وقد غيّب اسم الكنعانيين لأسباب سياسية أولاً وللجهل ثانياً.

ويظهر ذلك في صيغة الأسماء العربية الكنعانية مثل أُعشي/أُيحيى، بن بلا (اسم كنعاني آرامي)، واسم لعرج الكنعاني.

الأمازيغ في لغتهم: هي لهجة عربية أمازيغية (بربرية/ ليبية) ذات جذور واضحة، وهم من العرب العاربة، وقريش من العرب المستعربة كما جاء عند الإخباريين العرب.

أما القصة اليوم:

1- كتبوا حرف التيفيناغ من اليسار إلى اليمين ولم يعلنوا عنه، علماً أنّ الكتابة الأمازيغية هي من اليمين إلى اليسار.

2- يغيّرون الكلمات العربية في اللهجات ويبدلوها بكلمات الطوارق (إن كانت بعيدة عن العربيات).

3- الفرنسيون: وراء الأمازيغ في المغرب العربي والنوبيون في مصر والسودان، والمهريوت في اليمن.

نعم أيها الأخوة العرب الأمازيغ، دليلكم بين أيديكم الآن.

نناديكم أيها الأخوة العرب العاربة الأمازيغ، فأنتم أصحاب أفضال على هذه الأمة لا تُنسى. فإن قبلتم أن تكونوا عرباً فهذه بغيتنا، وإن لم تقبلوا، فنرجوكم أن تقبلونا لنكون أمازيغيين.

نعم أنتم من العرب العاربة القدماء، ولا ننسى أفضالكم الكبيرة والعديدة على هذه الأمة عبر التاريخ.

وأخيراً، إلى الحبيب الأخ الأستاذ الدكتور أحمد شحلان:

لقد ساهم الدكتور أحمد إسهاماً كبيراً في كشف تاريخ وجذور لغة التوراة وما سمي باللغة العبرية [ولابد لنا من الإشارة إلى أنّ هناك عبريتين]:

1- عبرية التوراة

2- العبرية الحديثة التي ألفها اليعازر بن يهودا عام (1911-1922)

وهي لغة الإذاعات والصحف الإسرائيلية اليوم.

وأما الفقيه الدكتور أحمد شحلان فقد بنى لنا بانوراما واضحة المعالم عن تاريخ العبرية البادي لنا في الوثائق، فهو لا يرقى بحيثياته المادية اليوم إلا لعام (882-942م) وليس قبل الميلاد. وهو تاريخ أول معجم عبري على يد الفيومي (المصري) سعديّة كؤون الفيومي. ص214 شحلان/ مجمع البحرين. وهو يتماشى مع وثائق الجنيزا المكتشفة في مصر بنموذج خط جديد والتي يرقى تاريخها للقرن التاسع والعاشر والثالث عشر الميلادي.

نذكر ذلك لأنّ الدكتور أحمد شحلان قدّم لنا فضلاً كبيراً في أبحاثه كيف ذلك؟:

أُعِدَّ معهد لتعليم لهجة عروبية في سوريا بما عرفت بلهجة معلولا وبخعة وجبعدين وادّعى أصحابها بأنّها لهجة السيد المسيح الآرامية. إلى هنا يمكن تدارك الموضوع، ولكن فوجئنا بأنّهم استعملوا الحرف العبري في كتابتها، بادعائهم أنّه الحرف الآرامي المربع (هذا ما أتى به المستشرقون) فوقفنا وقلنا هذا زورٌ وبهتان. وطال الضرب والوجع، وفي ساعة غضب (والعلم يحتاج لمناخ علمي هادئ رصين) كان كتاب الدكتور أحمد شحلان / مجمع البحرين أحد الوسائل المتوفرة بين أيدينا للدخول في تاريخ الحرف العبري، إلى جانب كتاب اليهودي إسرائيل ولفنسون تاريخ اللغات السامية، إضافةً لنقوش الأرض المتوفرة لدينا. وكانت النتيجةأ أنّه لا وجود للحرف العبري المستعمل اليوم قبل القرن التاسع الميلادي.

بحثٌ نشرنا حيثياته في مدرج مجمع اللغة العربية بدمشق، وعلى صفحات الجرائد، وصور، وصوت التلفزيون والإذاعات. وكانت النتيجة إغلاق المعهد وتأليف لجنة جديدة للبحث في تعليم الآرامية.

وهذا أيضاً غيض من فيض لما قدمه لنا الأستاذ الدكتور أحمد شحلان في تصحيح الدراسات اللغوية التاريخية في المشرق العربي.

وأخيراً: هل لنا الحق بوصف أخي الدكتور أحمد شحلان في كلمات.
نقول نعم:

الحَقُّ دِيْنَهُ

وهَاجِسُ البَحْثِ دَيْدَنَهُ

وَأَمَلُ الأُمَّةِ غَايَتُهُ

ومَحَبَّةُ النَّاسِ أَمَلُهُ

ومَجْمَعُ البَحْرَيْنِ مِنْ عَمَلِهِ

جَادٌّ فِي بَحْثِهِ

رَقِيْقٌ فِي حِسِّهِ

كَبِيْرٌ فِي ذَاتِهِ

يَرَىْ نَفْسَهُ صَغِيْراً وَنَرَاْهُ كَبِيْراً

إِنَّهُ مَكْتَبَةٌ نَاطِقَةٌ

أَطَاْلَ الله عُمُرَهُ مُتَمَتِّعاً بِالصِّحَةِ وَالعَطَاءِ

وَجَعَلَ عَمَلَهُ لِوَجْهِ الله سَبِيْلاً

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

محمد بهجت قبيسي

الحُجْرَة النبوية الشريفة
مواقف ورؤى حول أحد الرموز الدينية في الإسلام

ب. ش. فان كوننجسفلد[1]
جامعة لايدن، هولندا

إلى صديقي القديم وزميلي العليم

الأستاذ الدكتور أحمد شحلان

تقديراً لكل ما فعل في خدمة الدراسات السامية وتأريخ الأديان.

تلعب الرموز في غالب الأحيان دورا محوريا في العلاقات بين أتباع الديانات المختلفة. ففي حقب الكراهية والعنف المتبادلين تجد أن الرموز التي تحظى بالتقدير والتقديس لدى أتباع دين ما، تكون موضع كراهية بل وربما امتهان لدى أتباع الدين الآخر. وتبرز هنا وبشكل خاص، تلك الصراعات التي تدور بين أتباع الفرق المختلفة داخل الديانة الواحدة. فقد تتبلور هذه الصراعات في شكل معارك حول الصياغة (العقدية) الصحيحة لرموز معينة ذات بعد ديني مهم. وقد تستفحل هذه الصراعات إلى حد تدمير الرموز المهمة لدى كل فرقة (فيما يعرف بظاهرة التهجم على الرموز الدينية) قبل التوصل إلى تسويات بشأن قبول درجة ما من التنوع الداخلي.

---

[1] أسجل هنا شكري الجزيل لكل من قاسم السامرائي ومحمد غالي وعمروورياض (القاطنين بلايدن) على آرائهم وإرشاداتهم القيمة، كما أشكر الاستاذ محمد غالي، مدرس بقسم الدراسات الإسلامية، تفضله بتعريبه هذه المساهمة.

وتمثل النقاشات الدائرة والمواقف المتبناة حول الحجرة النبوية (قبر الرسول)، كأحد الرموز الدينية الهامة في التراث الإسلامي، نموذجا حيا للملاحظات سالفة الذكر، والتي يتم رصدها في دراسات التاريخ العام والمقارن للأديان. وفيما يتعلق بالحجرة النبوية على وجه الخصوص، يمكن رصد أربعة اتجاهات رئيسة، اثنين منها برزا في الدراسات الغربية، والاثنين الآخرين في نقاشات المسلمين.

بالنسبة للجانب الغربي، يعود كل من الاتجاهين إلى فترة العصور الوسطى والحقبة الاستعمارية، وأفضل أن أصوغهما تحت مسمى: (1)الجدلية الكاريكاتورية و(2) تعبيرات الغطرسة العنصرية.

أما فيما يتعلق بجانب المسلمين، فنلحظ:(3) اتجاه تكريم شخص النبي بصفته شفيعاً بل ومخلصاً أيضاً. وهذا الاتجاه ذو ارتباط وثيق بالأوساط الصوفية وتكريمها للأولياء في مقابل (4) تيار الإصلاح السلفي، والذي سعى منذ أواخر القرن الثامن عشر، إلى محو هذه "البدع".

1. الجدلية الكاريكاتورية

بدأ يسود مع القرن الثاني عشر الاعتقاد في كافة أرجاء العالم الغربي، أن جثمان نبي الإسلام مدفون في مكة، وعلى وجه التحديد، داخل أقدس بقاعها ألا وهي الكعبة. وبقيت المدينة المنورة في هذا الصدد خارج بؤرة الاهتمام. وكما تحكي الأسطورة، فإنه كان في جوف الكعبة سقف مقوس يتألف من أحجار ذات خاصية مغناطيسية قوية. وبفضل هذه القوى المغناطيسية يبقى التابوت الحديدي، حيث يرقد الجثمان، معلقا في الهواء بتوازن ثابت ومستمر. ووفقاً لهذه النظرة الساحرة، فإن الهدف الرئيسي من السفر إلى مكة لأداء فريضة الحج كان هو الانخداع بهذه المعجزة الزائفة[2].

[2] Norman Daniel, *Islam and the West. The making of an image.* Oxford: Oneworld,
=

ويمكن رصد هذه الجدلية الكاريكاتورية – والتي تأثرت من دون شك بكاريكاتوريات مماثلة رسمت لشخصيات أخرى وتم تداولها منذ أواخر العصور القديمة-[3] في العالم الغربي حتى القرن السابع عشر. أما تفنيد الرحالة الإيطالي في عام 1510 لمزاعم أصحاب هذا الاتجاه، عندما قرر– وفق شهادة عيان– أن قبر الرسول في المدينة، فلم يغير من الأمر شيئا.[4] وقد سجل الحجري – وهو كاتب أندلسي سافر من المغرب إلى فرنسا وهولندا في القرن السابع عشر– نقاشه مع محامي في مدينة بوردو، الذي أبدى دهشته من كون الحجري أحد أتباع الدين الإسلامي. وفيما يلي نص النقاش كما سجله الحجري:

"قَالَ لِي: يَا فُلاَنٌ تَعَجَبْتُ مِنْكَ كَيْفَ أَنْتَ عَلَى دِينِ اَلْمُسْلِمِينَ؟
قُلْتُ لَهُ: لِمَاذَا؟
قَالَ: لأنَّ عِنْدَنَا فِي كُتُبِنَا أنَّ اَلْمُسْلِمِينَ يَزُورُونَ مَكَّةَ لِيَرَوْا نَبِيَّهُمْ فِي

1993 (revised edition), 245-6. D'Ancona, Alessandro*: La leggenda di Maometto in* وقد نشرت*Occidente.* A cura di Andrea Borruso. Roma: Salerno Editrice, 1994. الطبعة الأصلية والتي تعود لعام 1889 في "Giornale della Letteraturia Italiana" 13(1889), 199-281; reprinted in the author's "Studi di critica e storia letteraria", Bologna: Zanichelli, 2, 1912, 167-306.

[3] Yvan LEPAGE, *Le roman de Mahomet de Alexandre du Pont (1258). Edition critique précédée d'une étude sur quelques aspects de la légende de Mahomet au Moyen Age. Avec le texte des Otia de Machomete de Gautier de Compiègne (XIIe siècle)*, établi par R.B.C. HUYGENS. Paris: Editions Klincksieck, 46-50

[4] *The itinerary of Ludovico di Varthema of Bologna from 1502 to 1508 as translated from the original Italian edition of 1510, by John Winter Jones, F.S.A. in 1863 for the Hakluyt Society.* London: The Argonaut Press, 1928, XXXIV.
إلا أن معلومات دي فارتيما تبقى محدودة. فهويرى، على سبيل المثال أن أبا بكر خليفة النبي محمد والذي دفن بجواره "كان كاردينالا يطمح للحصول على منصب البابا"، المصدر السابق، 16

اِلْهَواء فِي وَسَطِ حِلْقَةِ حَدِيدٍ فِي الْهَوَاء لأنَّ اَلْحِلْقَةَ فِي اِلْهَوَاءِ فِي وَسَطِ قُبَّةِ حَجَرِ الْمَغْنَاطِيسِ؛ وَالْمَعْرُوفُ مِنْهُ أَنَّهُ يَجْذِبُ اَلْحَدِيدَ وَالْجَذْبُ فِي اِلْقُبَّةِ عَلَى حَدٍ سَوَاءٍ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ، وَتَبْقَى اَلْحِلْقَةُ فِي اِلْهَوْاءِ بِنَبِيِّكُمْ، وَالْمُسْلِمُون يَعْتَقِدُونَ أنَّ ذَلِكَ مُعْجِزَةٌ لِنَبِيِّهِمْ.

قُلْتُ لَهُ: هَلْ يَجُوزُ فِي دِينِكُمْ لأحَدٍ أَنْ يَكْذِبَ، وَإِنْ كَانَ بِنِيَةِ تَقْبِيحِ دِينَ غَيْرِهِ لِتَحْسِينِ دِينِهِ وَتَزْيِينِهِ لأَهْلِ مِلَّتِهِ؟

قَالَ: لاَ يَجُوزُ ذَلِكَ!

قُلْتُ: اَلنِّصَارَى اَلَّذِينَ قَالُوا ذَلِكَ أذنبوا ذَنْباً كَبِيراً فِي دِينِكُمْ.

قَالَ: كَيْفَ ذَلِكَ؟

قُلْتُ:لأَنَّ اَلنَّبِي-صَلَّى اَللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-لَيْسَ هُو بِمَكَةَ وَلَيْسَ هُو فِي حِلْقَةِ حَدِيدٍ؛ بَلْ هُو مَدْفُونٌ فِي الْمَدِينَةِ، وَبَيْنَهَا وَبَيْنَ مَكَّةَ عَشْرَةَ أيام؛ وَالْمُسْلِمُونَ يَزُورُونَ اَلْكَعْبَةَ لأنها دَارٌ مُبَارَكَةٌ بَنَاهَا سَيِّدُنَا إِبْرَاهِيمُ - عَلَيْهِ اِلسَّلاَمُ -

قَالَ: زُرْتَهَا أنت وَرَأَيْتَ قَبْرَ نَبِيِّكُمْ تَحْتَ الأرض؟

قُلْتُ لَهُ: لاَ، وَلَكِنْ اَلَّذِينَ مَشَوْا مِنْ عِنْدِنَا يَقُولُونَ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ اِخْتِلاَفٍ؛ وَهِيَ مسألة لاَ شَكَّ فِيهَا."[5]

أما أول دراسة أوروبية تسوق حججا علمية على أن الرسول لم يدفن في مكة وإنما في المدينة، فهي أطروحة دكتوراه نوقشت في جامعة ماربورخ عام 1680.[6] وبالرغم من هذه التجاذبات، فإن مسيحيي العصور الوسطى

---

[5] أحمد بن قاسم الحجري، *ناصر الدين على القوم الكافرين*، تحقيق ب.ش. فانكوننجسفلد، قاسم السامرائي وخ.أ. فيخرز، المجلي الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1997، *152-53*.

[6]JORDIS, Joh. Philippus: *Disquisitio historico-physica de sepulcro Muhamedis.* Marburgi Cattorum, 1680. A copy of this rarbe publication is preserved in the =

الذين عاشوا في العالم الإسلامي المتعارف عليه في ذلك الوقت، كانوا من دون شك على علم بأن الحجرة التي يرقد فيها جثمان نبي الإسلام، تقع في المدينة وليس مكة. فمثلا تسجل الحوليات العربية معلومات تفصيلية عن اثنين من مسيحيي الأندلس الذين تنكرا في هيئة مسلمين، ومن ثم تمكنا من الإقامة بالمدينة خلال عام 1162 حيث حاولا سرا حَفْر نَفَق من منزلهما الواقع بالقرب من المسجد النبوي. وكان الهدف من هذا الأمر، هو الوصول إلى داخل الحجرة النبوية حيث يرقد الجثمان، والقيام باختطاف العظام المتبقية ومن ثم توجيه ضربة قاصمة لهيبة الإسلام.[7] بعد عشرين عاما من هذه الحادثة- خلال عام 1182 أو 1183- قام الفارس الإفرنجي للصليب، ريناولد دي شانتيلون، بحملة عسكرية بحرية عبر البحر الأحمر، موجهة إلى المدينتين المقدستين: مكة والمدينة. إلا أن الحملة انتهت بِفَشَلٍ ذريع.[8]

2. الغطرسة العنصرية

تمكن عدد من علماء أوربا من أمثال المستشرق الهولندي ومستشار شؤون المستعمرات سنوك هورخرونية، مع نهاية القرن التاسع عشر، من إقناع حكوماتها بالأهمية الدينية البالغة للسفر إلى مكة لأداء فريضة الحج وأيضا زيارة قبر النبي في المدينة - والتي غالبا ما تكون جزءاً من الحج- بالنسبة لرعاياهم المسلمين الموجودين في المستعمرات. وقد ناشد هؤلاء إتباع

Leiden University Library: 17 B 75. Facsimile-edition by R. Smitskamp, Leiden 1987, 32 pp. (in the series "Januaria Leidensia").

[7] محمد بن أحمد المطري، *التعريف بما آنست الهجرة من معالم دار الهجرة*، المدينة، المكتبة العلمية، 1420 (1981-82)، 146-147: السمهودي، *وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى*، ت. قاسم السامرائي، مكة-المدينة، مؤسسة الفرقان، 5 مجلدات، 1422 (2001)، المجلد الثاني، 431-439

[8] Cf. Carole HILLENBRAND, *The crusades. Islamic perspectives.* Edinburg: University Press, 1999, 293.

سياسة حكيمة تسمح بأداء هذا الواجب الديني والذي يعد أحد أركان الإسلام الخمسة. إلا أنه كان على أنصار هذه السياسة أن يتعاملوا مع المعارضة الشديدة النابعة من ظاهرة الخوف من الحج، والتي كان يطلق عليها في الكتابات المعاصرة في ذلك الوقت "الحج فوبيا". ومن بين المخاوف المرتبطة بالحج والتي كان يتم الترويج لها في تلك الأوساط، الاعتقاد بأن الحجاج قد يجلبون معهم أمراضا مُعْدِيَة، وأنه يتم تلقينهم أفكارا معادية لأوروبا، وأنهم يقومون بتهريب أسلحة دعما للثورات المقاومة للاحتلال، وأنهم يستنزفون اقتصاد المستعمرات... الخ. وقد حَظِيَت هذه المعارضة بدعم من قبل التيار الجديد في الدراسات الاستشراقية ذات الطابع العنصري، والتي شكلت رَوَاجاً كبيرا في القرن التاسع عشر، ولاسيما في الأوساط الفرنسية.

وفي عام 1897 صدر كتاب تحت عنوان "مرض الإسلام وسبل القضاء عليه" حيث دعا مؤلفه السيد د. كيمون -من بين ما دعا- إلى حملة عسكرية أوروبية مشتركة للقضاء على الإسلام عن طريق نسف المدينتين المقدستين، مكة والمدينة، بما فيها قبر النبي محمد. ويضيف الكاتب قائلا: "حتى نتمكن من تدمير الإسلام، علينا أولا أن نمحو مركز نشاطه الرئيسي، ألا وهو مكة والاستيلاء على بقايا جثمان محمد الموجود بالمدينة ونقله إلى متحف اللوفر بباريس، ويكتب على اللوحة الخاصة به (هنا الإسلام: ليرقد بسلام. ولد في مكة عام 612 وتم محوه عام 1897)."[9] هذا ولم يطلق المؤلف سهامه صوب

---

[9] العنوان الأصلي هو *La pathologie de l'islam et les moyens de le détruire*
وتوجد نسخة من هذا العمل بمكتبة الكونجرس في واشنطن (برقم 4BF 1192). ووفقا لبيانات مكتبة الكونجرس فقد ولد المؤلف عام 1860 وأن الكتاب يتضمن 212 صفحة. وطبعة عام 1897 هي الطبعة الثانية التي نشرها المؤلف نفسه. والبيانات التي استخدمتها فيما يتعلق بمحتويات هذا الكتاب، والذي لم أطلع عليه بنفسي، تعتمد على HADDAD, "Rereading Rashid Rida's
=

الإسلام وحده، وإنما أطلقها على اليهودية أيضا. فقد نشر في هذا الإطار عددا من إسهاماته التي أغنى بها "المكتبة الفرنسية المعادية للسامية" تحت عنوان "فن قهر اليهود" و"السياسة الإسرائيلية: سياسيون، صحفيون ومصرفيون، اليهودية في فرنسا، دراسة نفسية". وقد تحدث في هذه الدراسة – من بين ما تحدث– عن "النفوذ الخبيث للمجتمع الإسرائيلي على المجتمع الآري"، يقصد بذلك تأثير اليهود في المجتمع الفرنسي.[10] ويرجع استهداف المؤلف لكل من اليهودية والإسلام في آن واحد إلى رؤيته لكل من الديانتين على أنها "سامية".

وفي دراسته حول "التاريخ العام للغات السامية"[11]، يفرق الكاتب المعروف Renan (رينان) بين عادات التفكير لدى ما يسمى بالشعوب "الآرية" من ناحية والشعوب "السامية" من ناحية أخرى. وقد تزامن نشر هذا الكتاب مع صدور مؤلَّف دي جوبينوا حول "التباين بين الأعراق الإنسانية" حيث افترض الكاتب أيضا وجود فوارق بين المواهب الطبيعية التي يتمتع بها "الآريون" وتلك الموجودة لدى "الساميين".[12] حيث تتسم

---

ideas on the caliphate". *Journal of the American Oriental Society* 117(1997), 260.
ومن الجدير بالذكر أنني لم أتمكن أيضا من الاطلاع على التعليق الصادر حول هذا الكتاب والذي نشره جلاسون في *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques* 47(1897), p. 853, door GLASSON.

[10] *La politique Israélite. Politiciens – Journalistes – Banquiers. Le Judaïsme et la France. Etude psychologique.* Paris : Albert Savine, 1889 (Bibliothèque = =Antisémitique), 286 pp. (A copy of this work is [preserved in the library of the Peace Palace in The Hague).

[11] Ernest RENAN, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (Paris: Imprimérie Impériale, 1855).

[12] Arthur De GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines.* Paris: 1853-1855, 4 vols.

طريقة التفكير "الآرية" بقدرتها الكبيرة على رصد التعددية، والتي تَبْرُز في تعدد الآلهة والميثولوجيا (علم الأساطير) والفلسفة والعلم، مما يؤدي تلقائيا إلى تطور وتقدم لا محدودين. وحسب وجهة النظر ذاتها، فإن "الساميين" يفتقرون إلى مَلَكَة التحليل النقدي والترابط للظواهر المختلفة، مما أدى إلى غياب الميثولوجيا والعلم والفلسفة والفنون التشكيلية والحياة المدنية. وعليه فإن كان محكوما على الثقافة "السامية" بالركود بسبب نواقصها، ولم تتمكن من ارتقاء الشوامخ التي بلغها "الآريون" دونما عناء.[13] وهذه الدونية المفترض وجودها هنا لدى الشعوب "السامية" – حسب وجهة نظر رينان- تبدو بوضوح في دياناتهم بما فيها الإسلام. وقد قام رينان بتطوير هذا المنحى على سبيل المثال في محاضرته التي ألقاها عام 1883 تحت عنوان "الإسلام والعلم".

وقد تم تفنيد هذه الآراء العنصرية، بما فيها الدعوة إلى حملات عسكرية ضد مكة والمدينة بشكل مفصل وحاد، من مدينة القاهرة، من قبل الإصلاحي الحداثي محمد عبده الذي قال – من بين ما قال- "ولو اشتم مسيو كيمون (...) ريح العلم، لما استفرغ ذلك القذر من فيه، ولا حاجة إلى الكلام فيه، فسخافة رأيه وقلة أدبه تكفيه".[14]

[13] أتتبع هنا تحليل آراء رينان كما ذكرها Lawrence I. CONRAD, "Ignaz Goldziher on Ernest Renan: From oriëntalist philology to the study of Islam", in Martin KRAMER (ed.), *The Jewish discovery of Islam. Studies in honour of Bernard Lewis.* Tel Aviv: Tel Aviv University, 1999, 137-180, especially p. 139.

انظر أيضا التحليل الدقيق للكاتب البلجيكي الكلاسيكي

Herman de LEY in his lecture *De Islam en de Oudheid. Een algemene inleiding.* In: Syllabus "Islam en Europa", volume 1: "Islam en hellenisme". Universiteit van Gent, 1998.

[14] محمد عبده، *الأعمال الكاملة*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972-1974 (6
=

3. الحجرة النبوية والطقوس الدينية

بعد أن هاجر النبي في العام العاشر الهجري (632م)، دفن جثمانه حيث لفظ أنفاسه الأخيرة في حُجْرة زوجته عائشة، وهي أول غرفة خاصة كانت تقع على الجانب الخارجي للحائط الشرقي من المسجد النبوي. وهي إحدى الحجرات الخاصة بزوجات النبي محمد، والتي وردت الإشارة إليها في القرآن الكريم تحت مسمى "بيوت النبي".[15] ولم يكن في ذلك العصر عند العرب الحضر أمراً غريباً أن يدفن المرء في بيته (بعكس البدو منهم).[16] وقد تم دفن أول خليفتين للنبي محمد وهما أبو بكر وعمر في "الحجرة الشريفة"، كما يطلق على حجرة عائشة في المصادر الإسلامية. أما الخليفة الثالث، عثمان، فقد قتل في عام 35 هـ/ 656م، على أيدي مجموعة من الجنود الخوارج. وقد ندد الشاعر الشهير، حسان بن ثابت- الذي كان معروفا سلفا بنشاطه خلال حياة النبي محمد، واستمر في قرض الشعر في زمن عثمان- بوضاعة القتلة من خلال أبيات قال فيها:

أتركتم غزو الدروب ورائكـــم ** وغزوتمونا عند قبـر محمد
فلبئس هدي المسلمين هديتــــم ** ولبئس أمر الفـاجر المتعمد
إن تقدموا نجعل قرى سرواتكم ** حول المدينة كل لدن مذود[17]

و"عند قبر محمد" إشارة هنا إلى المدينة حيث أقام عثمان بوصفه

مجلدات)، وخاصة مجلد 3، 199-240 (الرد على الهانوتي: الإسلام والمسلمون والاستعمار)، والكلام الموجه إلى كيمون، 28 وانظر أيضا لنفس المؤلف *الإسلام والنصرانية* مع العلم والمدنية، طبع أكثر من مرة، من بينها بيروت: دار الحياة، 1983، الطبعة الثانية.

[15] سورة الأحزاب 35:33، قارن سورة الحجرات 49:04.

[16] Julius WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Georg Reimer, 1897, pp. 178-9.

[17] سيف بن عمر، *كتاب الردة والفتوح*، ت. قاسم السامرائي، لايدن، 1995، 213.

خليفة وحيث قضى نحبه أيضا. ولم يكن أمام أنصار عثمان في وسط الاضطرابات السائدة إلا أن يدفن عثمان في موضع أدنى درجة من سابقيه. وهكذا تم وضع حد مفاجئ لمسيرة كان يبدو أنها تتجه صوب تأسيس ضريح خاص في المدينة لكبار زعماء الإسلام.

وما بين عامي 88 و91 من الهجرة (الموافق 706–710 ميلادية) تم بأمر من الخليفة الأموي، الوليد بن عبد الملك، القيام بإعادة هيكلة المسجد النبوي وتوسعته. وفي إطار هذه العملية، أصبحت الحجرة النبوية ولأول مرة في التاريخ، داخل حرم المسجد، لكن بطريقة أبقتها في ذات الوقت منفصلة عن المسجد.

وتذكر المصادر أنه قد تم عمل حائط ضخم خماسي الشكل يُسَوِّر الحجرة الشريفة حتى تبقى مختلفة عن الشكل الرباعي الموجود للكعبة في مكة. وكان من شأن هذا التمييز الواضح أن يَحُولَ دون أن تَحُلَّ هذه الحجرة محل الكعبة كقبلة للصلاة بالنسبة لكافة المسلمين في العالم [18].

وتتضمن العديد من المصادر التاريخية، ومن بينها تاريخ السمهودي، صورة توضيحية للشكل الداخلي للحجرة، ويعود النموذج الأَوَّلِي منها إلى عام 193 (809)[19] [الصورة رقم 1].

---

[18] J. SAUVAGET, La mosquée omeyyade de Médine. Etude sur les origines architecturales de la mosquée et de la basilique. Paris: Vanoest, 1947, pp.41, 89-92.
وقد شكل هذا التطور جزءا من نقاش أوسع دار حول فضل مكة والمدينة والذي تبلور في "فرضية" أداء مناسك الحجة بمكة و"استحباب" زيارة المدينة. وقد تردد صدى النقاش ذاته في الحديث المنسوب للنبي محمد "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام [بمكة] ومسجدي هذا [بالمدينة] والمسجد الأقصى [ببيت المقدس]"، قارن مقالي
"De religieuze betekenis van Jeruzalem tijdens de eerste eeuw van de islam". In: *Jeruzalem als heilige stad.* Red. K.D. Jenner and G.A. Wiegers. Kampen 1996, pp. 144-165.

[19] السمهودي، مصدر سابق، مجلد 2، 321، وانظر أيضا

=

ولم تكن جدران الحجرة الشريفة في شكلها الأوَّلي متصلة بسقف المسجد، وإنما بلغ ارتفاعها حوالي 6.5 مترا. أما الساتر فوق هذا فكان عبارة عن قماش منقوع في الشمع ملفوف على شكل قبة أشبه ما يكون بقماش الخِيام. ويعلو هذا في السقف نافذة يتم إغلاقها بِمِزْلاج وقفل.[20] وكانت هذه النافذة تفتح أثناء أداء صلاة الاستسقاء حيث يتم الاستشفاع بالنبي. وكان هذا هو التفسير السليم لوجود كوة [فتحة] بسيطة في سقف الحجرة تم عملها في أزمنة سابقة لنفس الغرض.[21] ونظرا لنشوب حريق بالحجرة النبوية، تم وضع قبة كبيرة أعلى سقف الحجرة، وذلك في أثناء القرن الثالث عشر. ومع مرور الوقت كان يتم إصلاح واستبدال هذه القبة مرات عديدة. وقد اعتاد النبي محمد خلال حياته أداء صلاة الاستسقاء في الخلاء (المصلى)، ولا يزال هذا الأمر قائما بين المسلمين حتى اليوم حيث يؤدون هذه الصلاة في الخلاء.[22] وعندما أراد الناس أداء هذه الصلاة – بعد موت النبي محمد- بجوار قبره استشفاعا به، نصحتهم أرملته عائشة (صاحبة الحجرة)[23] أن يقوموا بفتح كوة في السقف لأجل خلق تواصل مباشر مع السماء مما أدى – وفقا للمصادر التاريخية- إلى هطول أمطار غزيرة. فسمنت

MS Paris, Supplément Turc 1038, fol. 97b, reproduced by SAUVAGET, *quoted work,* planche IV.

[20] SAUVAGET, *aangehaald werk*, p. 90 مقتبسا من السمهودي

[21]محمد الكبريتي الحسيني، *الجواهر الثمينة في محاسن المدينة*، بيروت:دار الكتب العلمية،1997، ص. 52

[22] Jeremy JOHNS, *'The House of the Prophet' and the concept of the mosque* Oxford Studies in Islamic Art 9(1999), 59-112, p.84. T. FAHD, *Al-Istisqâ'*, EI2, vol. 4, 1974, 269-272.

[23] Compare Wilferd MADELUNG, *The succession to Muhammad. A study of the early caliphate.* Cambridge: University Press, 1997, p. 51.

الإبل حتى تفتقت من الشحم واصطلح الناس على تسمية هذا العام بعام "الفتق" [24].

وقياسا على قبر النبي، تم عمل كواتٍ في بقاع أخرى من العالم الإسلامي، وخاصة في تلك القباب التي تعلو مقابر الأولياء الذين كان يستشفع بهم في صلوات الاستسقاء. وفي بعض الأحيان كان يتم بناء القبة بطريقة تَسْمَح بنزعها كلياً في مثل هذه المناسبة، حتى يتسنى للولي الذي يقوم بدور الشفاعة والاتصال بالله في هذا الفضاء المفتوح.[25] ولا يخفى هذا التناغم التاريخي بين تعظيم الأولياء عند قبورهم وتعظيم النبي عند قبره في المدينة.

وتتألف الطقوس الدينية في هذا الصدد أولا من إلقاء التحية على النبي عند قبره من قبل الزائر بالأصالة عن نفسه وبالنيابة عمن أبلغوا سلامهم للنبي عبر الإحسان إلى الزائر. ويقوم الزوار أثناء هذه المراسم بالوقوف أمام "الوجه الشريف" والذي كان يحدد اتجاهه حجر كريم معلق على مسمار فضي في الجدار. ويعرف هذا الحجر في المصادر التاريخية باسم "الكوكب الدري". كما يتوجه الزوار بدعواتهم المباشرة للنبي محمد طالبين الرخاء والصحة... الخ. كذلك يمكن قراءة الأدعية المكتوبة التي أرسلها آخرون وصاغوها أحياناً بصورة شعرية، عند الحجرة الشريفة[26]. إضافة إلى المدائح والأناشيد المطولة التي تسأل الله أن يصلي على النبي محمد. وقد أسهم التصوف بشكل خاص في إنتاج أعمق الأدبيات ذات الصبغة الروحانية، تعبيرا عن تعظيم النبي محمد عند قبره.[27] وقد لعب عدد من كتب الأدعية المتضمنة للصلوات على النبي،

---

[24] محمد الكبريتي الحسيني، مصدر سابق، 79

[25] Ignaz GOLDZIHER, "Aus dem muhammedanischen Heiligenkultus in Ägypten". *Globus* 71, 1897, 233-240.

[26] السمهودي، مصدر سابق، مجلد 2، 78-86

[27] Tor ANDRAE, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde.* =

مثل كتاب المؤلف المغربي الجزولي – والذي عاش في القرن الخامس عشر- المعنون بـ"دلائل الخيرات" دورا بالغ الأهمية أثناء الطقوس الدينية التي تمارس عند مقابر الأولياء وكذلك قبر النبي. فقد وضع المؤلف بجانب نصوص الأدعية رسما مُبَسَّطًا- كان يقصد منه إبراز صورة روحانية- للمقابر الثلاثة الموجودة بالحجرة الشريفة، كوسيلة باعثة على التركيز الكامل على النبي في القبر أثناء القيام بالدعوات. ويبدو أن هذا الرسم في صورته الأصلية يشبه ذلك الصادر في نسخة حديثة منمقة صادرة في عمان (الأردن).[28] [الصورة رقم 2] وقد استخلص المؤلف هذه الصورة من الكتابات العديدة التي تصف وتوضح موقع القبور الثلاثة الواحد منها بالنسبة للآخر عن طريق الرسومات. ففي كتابة "تاريخ المدينة" يقدم السمهودي سبعة أوجه، فيما يتعلق بموقع هذه القبور تجاه بعضها البعض، وجدها في المصادر التي استخدمها [29]. [الصورة رقم 3] ويبدو هذا العدد من الأوجه المحتملة أمرا مفهوما إذا ما علمنا أنه لا يسمح لأي زائر بدخول الحجرة النبوية المُوصَدة تماما. إلا أن هذه المربعات الثلاثة الموجودة في الرسومات لا تشير إلى توابيت كما زعم أحد المستشرقين حديثا[30]، وإنما إلى مواقع الجثامين المدفونة من دون توابيت، وفقا للطريقة الإسلامية. وقد شكلت نشرة الدعاء المصاحبة للرسم والتي أوردها الجزولي في كتابه للأدعية، بداية لسلسلة طويلة وثرية من الرسوم

Norstedt 1918.

[28] الجزولي، *دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في الصلاة على النبي المختار*، تحقيق ن. هـ. كيلر، عمان: دار الوكيل، 2005، ورقة 13أ.

[29] السمهودي، مصدر سابق، مجلد 2، xx

[30] J.J. WITKAM, *Vroomheid en activisme in een islamitisch gebedenboek. De geschiedenis van de Dalâ'il al-Khayrât.* Leiden: Universiteitsbibliotheek, 2002, 247 pp., p.75.

والكاتب هنا يزعم أن المؤلف قد اطلع على داخل الحجرة النبوية بأم عينيه!

التوضيحية التي تزين عددا كبيرا من النسخ الخطية لهذا العمل. فقد وردت الأشكال المربعة الثلاث في صور أكثر ثراء، تظهر المقبرة مع سقف مقبب يتعلق منها مصباح. وكانت أحيانا ما تمتزج هذه المنمنمة بأخرى تبرز، بالإضافة إلى أجزاء أخرى من المسجد النبوي، منبر النبي محمد. وهما يشكلان معا ما ينسب إلى النبي محمد من قوله "ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة" حيث "بيتي" هنا تشير إلى الحجرة التي كانت تقيم فيها عائشة مع النبي محمد، والتي أصبحت فيما بعد قبره، وأطلق عليها اسم "الحجرة الشريفة" بعد وفاته [الصورة رقم 4]. وفي بعض مخطوطات كتاب الأدعية هذا، نجد أيضا مجموعة متنوعة من الصور والتي تُبْرِزُ الآثار المقدسة للنبي محمد كأحد نعليه مثلا. وقد شكل نعلا النبي جزءا من بقاياه المعظمة، والتي كان يتم الاحتفاظ بها وتعظيمها في مختلف مراكز العالم الإسلامي. هذه النعل كانت من بين البقايا المعظمة التي تم الاحتفاظ بها وتعظيمها في أماكن عدة. وكان الناس يحملون صورا منفصلة لهذه البقايا المقدسة أثناء ترحالهم وقاية من الشرور أو ضماناً للخير [الصورة5].

4. السلفية والطقوس الدينية

أثار عدد من علماء المسلمين ذوي الميول "الكالفينية" أمثال العالم المعروف ابن تيمية (ت. 728/ 1328)، اعتراضات قوية ضد هذه الأنماط من التعظيم، إلى أن بلغ الأمر إلى اعتبارها شكلا من أشكال الشرك.[31] إلا أن هذه المسألة بقيت على حالها حتى بداية القرن التاسع عشر، عندما شن الوهابيون البيوريتانيون حملة لا هوادة فيها لتحطيم الرموز الدينية في أرجاء الجزيرة العربية وعددا من مقابر الأولياء ولا سيما ما كان منها حول المدينة

---

[31] N.H. OLESEN, *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taimiyya (661/1263 – 728/1328)*. Paris: Geuthner, 1991.

المنورة. وعَقِبَ حصارهم للمدينة، تم أيضا نهب كنز من الهدايا الثمينة المحفوظة في الحجرة النبوية. بل جرت في الوقت ذاته محاولة تحطيم القبة التي تعلو الحجرة في المسجد النبوي، إلا أن الأمر لم يُكَلَّل بالنجاح. إضافة إلى ذلك، كان يتم منع الزوار من الاقتراب من الحجرة.[32] وفي العراق، استهدف الوهابيون المَزَارات الشيعية الهامة التي تحج إليها وفود الشيعة، مثل النجف وكربلاء، والتي تعرضت للنهب والحرق عام 1801[33]. أما خارج الجزيرة العربية، فقد بدأ نفوذ الحركة الوهابية واضحا بعد عام 1803، عندما وقعت مكة تحت سيطرتهم. ومن بين الإجراءات التي فرضوا، والتي ولَّدَت مشاعر الكراهية حيالهم، حظر زيارة المقابر، وموقفهم المناهض للصوفية بشكل عام وحظر كتب الأدعية المتضمنة لمدائح نبوية من بينها الكتاب الذي سبقت الإشارة إليه وهو"دلائل الخيرات" للجزولي.[34] وبعد أن أعادت الدولة العثمانية سلطتها سريعاً على الأماكن المقدسة مع بداية القرن التاسع عشر، زالت السلطة الوهابية على كل من مكة والمدينة، ودام ذلك حتى الثلاثينيات

---

32 R. BURTON, *Personal narrative of a pilgrimage to Mecca and Medina*. Leipzig: Tauchnitz, 1874, vol. 2, 78-9.

ويرجع تاريخ النشر الأول إلى1855-1856 أما الرحلة نفسها فقد تمت عام 1953.

33 Ulrich HAARMANN (hsg.), *Geschichte der arabischen Welt.* München: Verlag C.H. Beck, 1991 (2. Auflage), 363-4. Vgl. Esther PESKES, Muhammad b. ʻAbdalwahhâb (1703-92) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhâbîya. Beirut: In Kommission bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1993.

وللتعرف على تحليل مبسط لمبادئ الحركة الوهابية فيما يتعلق بالوحدانية والشرك، انظر22، 25، 35-38.

34 LEVTZION, N. & G. WEIGERT, *Religious reform in eighteenth century Morocco.* JSAI 19(1995), 173-97, p.187, met verwijzing naar El-MANSOUR, *Morocco in the reign of Mawlay Sulaiman.* Wisbech: MENAS, 1988, 137-9; vgl. Ook PESKES, op.cit., 71-72.

من القرن العشرين. ووفقا لأحد المطبوعات السعودية الرسمية الصادرة عن أحد أهم المفتين بالمملكة، فإنه لا يجوز لزوار قبر الرسول أن يَمَسُّوا القبر أو يقبلوه أو يقوموا بالطواف حوله، مشيرا إلى أن مثل هذه الممارسات، تعد من المحدثات في الدين التي لم يعرفها سلف الأمة. وعلى نفس المنوال، فإنه يحرم كذلك كلياً التوجه إلى النبي والتوسل إليه رجاء العون. ذلك أن سؤال مثل هذا الأمر من الموتى يعد من الأمور الشركية.[35] هذا ويتم فرض هذه التعاليم ومتابعة تنفيذها من قبل إرشادات يبديها جنود سعوديون يقفون عند القبر لهذا الغرض.

وفي تراث الفكر الإصلاحي، نجد أن العالم الشهير رشيد رضا، قد صنف فكرة وضع لائحة تسجيل عند قبر النبي لجمع التبرعات من أثرياء الحجاج لأعمال الخير على أنها "بدعة مقيتة"، بل وسخر من فكرة أن النبي ينظر كل يوم في اللائحة، وأنه يشفع عند الله لمن سجلوا أسماءهم بأن ينالوا الخيرات.[36] وكان هذا في عام 1913، وهو العام ذاته الذي أبدى فيه رشيد رضا دعمه لنهوض الحركة الوهابية البيوريتانية، في وجه النفوذ البريطاني المتزايد في الشرق الأدنى. وفي رده على سؤال طرح عليه عام 1925، طمأن رشيد رضا السائل بأن الوهابيين لن يهدموا الحجرة النبوية إذا ما سيطروا على المدينة. فبالرغم من بعض المحاولات الأولية لعمل ذلك في بداية القرن التاسع عشر، إلا أن الحجرة لم تهدم. هذا فضلا عن أنهم إذا قاموا بهدم القبة الخضراء أو أي شيء يقع في محيط الحجرة، فإن هذا سيثير عاصفة من الغضب في العالم الإسلامي أجمع، حيث يعتبر كافة العوام وعدد كبير من النخبة، والكلام لرضا، الحجرة الشريفة أقدس رمز ديني في

[35] ابن باز، *التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة*، مكة: مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، الطبعة الثامنة عشرة، بدون تاريخ (الطبعة الأولى 1363/ 1944)، 97-98.

[36] نشرها في جريدته "المنار"، 1315/ 1913 تحت عنوان "استغلال الحجرة النبوية".

الإسلام.[37] ويشير كلام رضا هنا إلى أن التيار الإصلاحي للإسلام ذي الميول "البروتستانتي"، إذا صح التعبير، والذي يتخذ موقفا معارضا تجاه القيمة الرمزية المقدسة التي حظيت بها الحجرة النبوية، لا يتبناه في واقع الأمر سوى أقلية محدودة في مقابل الأغلبية الساحقة التي تمثل الإسلام ذي الطابع "الكاثوليكي"، إذا صح التعبير أيضا. أما الآن وبعد مرور قرن تقريبا، يمكن أن نقرر أن السلفية الإصلاحية قد كسبت نفوذاً بارزاً. إلا أن هذا التيار يبقى على الرغم من ذلك، أقلية صغيرة على المستوى العالمي. إلا أن النظرة الغربية السائدة عن الإسلام، لا تزال رهينة صورة الإسلام ذات الطابع السلفي. ويرجع هذا إلى عدة عوامل نشير إليها على النحو التالي.

أولا: *السياسة الإصلاحية الصارمة لبعض البلدان*، مثل المملكة العربية السعودية، حيث لا توجد أية مساحة لحرية التعبير فيما يتعلق بالتوجهات الدينية المخالفة. وهذا لا ينطبق على المواطنين السعوديون وحسب، وإنما ينطبق أيضا على ملايين الحجاج الذين يتوافدون سنويا لزيارة البقاع المقدسة. وخوفا من عواقب حركة إصلاحية بالغة الصرامة، فقد ذهبت بعض البلدان بالاتجاه المعاكس تماماً. فالمملكة المغربية على سبيل المثال، تبنت في السنوات الأخيرة، سياسة تعتمد على تهميش السلفية ودعم الاتجاه الصوفي. ففي "دليل الإمام والخطيب والواعظ" الصادر من وزارة الشؤون الإسلامية المغربية، تتم الإشارة إلى التصوف على أنه واحد من أهم سمات ثلاث يرتكز عليها التراث الإسلامي المغربي، وبالتالي يتعين على كل إمام في المملكة أن يؤكد هذا الأمر وأن يسعى لإبرازه.[38]

[37] *ماذا يفعل الوهابيون بالحجرة النبوية وقبة الحرم الشريف؟* "المنار"، 1925، 628-687.
[38] *دليل الإمام والخطيب والواعظ*، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1427/ 2006، 200 صفحة، 18-39.

ثانيا: تقريبا انعدام المؤسسات التي تستطيع تقديم الجانب الروحاني والصوفي للإسلام في الغرب. وأنا لا أعني هنا المقابر والأضرحة فقط، وإنما أعني أيضا الأبنية المخصصة للمحافل الصوفية والحسينيات، وهي عبارة عن أماكن مخصصة للقاءات دينية ثقافية، تعقد في الأوساط الشيعية. وتستفيد الاتجاهات الروحانية والصوفية كثيرا من المؤسسات الإقليمية (كمقابر الأولياء مثلا)، والتي يتعذر للمهاجرين نقلها معهم. ولا يزال التيار السلفي حتى الآن هو المستفيد الأكبر من هجرة المسلمين إلى الغرب. أما الحديث عن وجود تيارات صوفية فاعلة في الغرب، فلا يزال الأمر بعيدا حتى هذه اللحظة.

ثالثا: صورة الإسلام الغربي ذاته. فهي صورة مرتكزة على قرون من الكراهية والخوف من الآخر، يدعمها في عصرنا الراهن، تلك الأعمال التي يرتكبها التعصب الديني باسم الإسلام، كما هو الحال مثلا في تدمير قبة الإمام الحسن العسكري في سامراء، وهي واحدة من أثمن الكنوز الثقافية بالعراق. وهنا يغفل المرء تماما عن التنوع الداخلي الموجود داخل التيارات والاتجاهات الدينية في الإسلام. وأعني هنا وبشكل أساسي، ذلك التنوع الداخلي الموجود داخل التيار السلفي الإصلاحي نفسه، ولا سيما تلك التطورات الجديدة داخل الفكر العقدي لهذا التيار الذي بدأ يأخذ المنحى الأكثر براجماتية صوب علاقة وئام مع الصوفية والديمقراطية. فقد دعا على سبيل المثال، العالم صاحب الشعبية الواسعة، يوسف القرضاوي، إلى طرح مبدأ التكفير المتبادل، عند نقاش مسألة التوسل بالنبي محمد، وأن تبقى في إطار مسائل الفروع الفقهية، حيث يسوغ فيها اختلاف الآراء.[39] وأتصور أننا لسنا في حاجة إلى إيضاح أن هذا الأمر أكبر من مجرد جدال عقدي في

---

[39] يوسف القرضاوي، *فصول في العقيدة بين السلف والخلف*، القاهرة: مكتبة وهبة،2005، 261-267.

صغائر الأمور. وهناك بالفعل -علاوة على ذلك كله- الصلاح الروحاني والتصوف الإسلامي نفسه. فهذان العنصران لا يشكلان أقوى ممثلين للروحانية الإسلامية وحسب، وإنما يدعمان أيضا الفن الديني في الإسلام، والذي هو من المحرمات في نظر فريق كبير من التيار السلفي. وهما يدعمان أيضا الشعر الديني والموسيقى والرقص وفن الرسم، والذي بلغ مرتبة عالية من الرُّقِي في التراث الشيعي على وجه الخصوص.

الخلاصة

توضح هذه المواقف المختلفة بشأن قبر النبي محمد – كرمز ديني رئيسي في التراث الإسلامي- كلا من العلاقات الدولية بين العالمين الغربي والإسلامي، والعلاقات الداخلية كذلك بين الفرق والتيارات الدينية داخل الإسلام. فعلى الصعيد الغربي، توجد اتجاهات تعود إلى العصور الوسطى والحقبة الاستعمارية، وقد تم تقسيمها إلى(1) الجدلية الكاريكاتورية و(2) الغطرسة العنصرية.

وعلى الصعيد الإسلامي تم التمييز بين (3) تعظيم النبي كشفيع في إطار التصوف وتعظيم الأولياء و(4) الحركة السلفية الإصلاحية التي أرادت أن تقضي على هذه "البدع".

الرسوم التوضيحية

- صورة رقم 1: رسم توضيحي لقبر النبي محمد، مقتبس من مخطوطة "تاريخ المدينة" للسمهودي (ت.891/ 1506) مسجلة تحت رقمMS Selimaga (Istanbul) 4233

- صورة رقم 2: موضع المقابر الثلاثة وفقا للصورة الروحانية الموجودة بكتاب الأدعية الذي يعود إلى القرن الخامس عشر للصوفي المغربي الجزولي، نشر في طبعة أنيقة بعمان، 2005

- صورة رقم 3: سبعة آراء مختلفة حول موضع المقابر الثلاثة بداخل الحجرة النبوية، مقتبسة من مخطوطة "تاريخ المدينة" للسمهودي(ت. 891/ 1506) مسجلة تحت رقم MS Selimaga (Istanbul) 4233

- صورة رقم 4: "ما بين بيتي (القبر فيما بعد) ومنبري روضة من رياض الجنة". حديث ينسب إلى النبي محمد وتم تجسيده في منمنمتين في إحدى مخطوطات كتاب الأدعية الذي يعود إلى القرن الخامس عشر للصوفي المغربي الجزولي. والمخطوطة من متحف Salar Jung في حيدر أباد.

- صورة رقم 5: رسم لنعل النبي يرجع إلى مخطوطة من القرن الثامن عشر لكتاب الأدعية الذي ألفه الصوفي المغربي الجزولي في القرن الخامس عشر. من مجموعة مقتنياتي الخاصة.

النبي يعقوب: قراءة متعددة

سعيد كفايتي
كلية الآداب، سايس- فاس

إذا ما قارنا شخصية النبي يعقوب بشخصيتي كل من إبراهيم أو موسى كما صورتهما جميعا التوراة، قد تبدو ظاهريا شخصية يعقوب، أقل منهما أهمية، وأضعف منهما تأثيرا في مسار الأحداث. إن قصته هي قصة عائلة تتألف من الأب ووالده ووالدته وأخيه وزوجته وأبنائه وصهره. أما الفضاء الذي جرت فيه هذه الأحداث فلا يتعدى مكان الإقامة الأول في أرض كنعان وفدان آرام التي سينتقل إليها يعقوب للسكن فيها مع خاله لابان ومصر الذي سينتقل إليها في نهاية حياته لزيارة ابنه يوسف. وتتناول القصة في مجملها، كما أشار إلى ذلك جان لويس سكا Jean Louis Ska أسماء الشخصيات وما يربطها من العلاقات، مع تحديدها للإطار الزماني والمكاني، كما تعمد إلى وصف طباع الشخصيات وماذا ينتظرها في مستقبل الأيام [1].

غير أن القراءة المتفحصة لا تبين فقط أننا أمام شخصية محورية في الفكر الديني اليهودي، بل تدفع إلى القول بأن جميع العناصر الواردة في قصة يعقوب تخدم بشكل أو بآخر هذه الفكرة.

يعقوب: دلالات الاسم

وعلى عادة التوراة في تحديد دلالات الكثير من أسماء الأعلام، فإن يعقوب هو المتعقب «ثم خرج أخوه ويده قابضة على عقب عيسو فدعوه

---

[1] Jean Louis Ska dans : Jean Daniel Machi et Thomas Römer (éd) : *Jacob commentaire à plusieurs voix* de Gn 25-36, éd Labor et Fides, 2001, p 11.

يعقوب (ومعناه المتعقب)». (سفر التكوين 25: 26). وجاء في لسان العرب: «وسُمِّيَ يَعْقُوبُ بهذا الاسم، لأَنه وُلِدَ مع عِـيصَوْ في بطن واحد. وُلِدَ عِـيصَوْ قبله، ويَعْقُوبُ متعلق بعَقِـبه، خَرَجا معاً ». وقد يحمل الاسم معنى الاحتيال. ألم يقل عيسو محتجا ومستنكرا: "فقال ألم يدع اسمه يعقوب؟ لقد تعقبني مرتين: أخذ بكوريتي وها هو يسلبني الآن بركتي" (سفر التكوين 27: 36). « וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעְקְבֵנִי זֶה פַעֲמַיִם--אֶת-בְּכֹרָתִי לָקָח וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בִּרְכָתִי; וַיֹּאמַר, הֲלֹא-אָצַלְתָּ לִּי בְּרָכָה ».

ويظهر من خلال الشاهد العبري أن كلمة וַיַּעְקְבֵנִי (وَيَعْقِـقْـني) مشتقة من الجذر עקב (عقـڤ) ومن معانيه احتال وأزاحه وحل محلَه أو نصب فخا. ويرد هذا المعنى نفسه في (هوشع 12 : 3-4) وفي (أرميا 9 : 1-3). وليس من المستبعد أن يكون يعقوب في الأصل من الأسماء الدينية المركبة. فيما تكون الصيغة التامة هي يعقوب إيل، ومعناه الله يُحافظ أو يحمي[2] وهو المعنى نفسه الذي ذهب إليه Armand Abécassis[3] وأكده. وهناك من المصادر اليهودية ما ترى في ضوء القيمة العددية للحروف أن كل حرف من الحروف المكونة لاسم يعقوب، تشير إلى بعض الأحداث المهمة في مستقبل إسرائيل. فالياء (י) قيمته عشرة ويمثل الوصايا العشر. والعين (ע) يساوي سبعين، ويمثل الشيوخ السبعين. والقاف (ק) يعادل مائة ويشير إلى الهيكل الذي يبلغ ارتفاعه مائة ذراع. والباء (ב) يمثل المنضدتين الحجريتين[4]. وتُضاف إلى هذه الدلالات التي يحملها اسم

---

[2] علي الشوك: الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، شركة بابل للطباعة والنشر، الرباط، 1989، ص 187.

[3] Armand Abécassis, *L'univers hébraïque du monde païen à l'humanisme biblique*, éd Albin Michel, Paris, p 131.

[4] لويس جنزبرج: أساطير اليهود، أحداث وشخصيات العهد القيم من بدء الخليقة إلى يعقوب، =

يعقوب تحوله إلى اسم إسرائيل في القصة الشهيرة.

يعقوب وعيسو: الصراع المرير

كانت رفقة على غرار سارة امرأة عاقرا. ولم تحبل بولديها التوأمين يعقوب وعيسو إلا بعد أن صلى إسحاق إلى الرب من أجلها فاستجاب الله له: «وإذ تصارع الطفلان في بطنها قالت: إن كان الأمر هكذا فما لي والحبل؟ ومضت لتستفهم من الرب فقال الرب: في أحشائك أمتنان، يتفرع منهما شعبان. شعب يستقوي على شعب، وكبير يُستعبد لصغير» (سفر التكوين 25: 21-22). ولهذه القصة نظير في سفر التكوين نفسه الذي يُصور الصراع بين التوأمين فارص وزارح، وهما في بطن أمهما ثامار : «وَعِنْدَمَا أَزِفَ مَوْعِدُ وِلاَدَتِهَا إِذَا فِي أَحْشَائِهَا تَوْأَمَانِ. وَفِي أَثْنَاءِ وِلاَدَتِهَا أَخْرَجَ أَحَدُهُمَا يَداً فَرَبَطَتِ الْقَابِلَةُ حَوْلَهَا خَيْطاً أَحْمَرَ، وَقَالَتْ: «هَذَا خَرَجَ أَوَّلاً». غَيْرَ أَنَّهُ سَحَبَ يَدَهُ فَخَرَجَ أَخُوهُ، فَقَالَتْ: «أَيُّ اقْتِحَام اقْتَحَمْتَ لِنَفْسِكَ؟» لِذَلِكَ دُعِيَ اسْمُهُ فَارَصَ (وَمَعْنَاهُ: اقْتِحَامٌ). وَبَعْدَ ذَلِكَ خَرَجَ أَخُوهُ ذُو الْمِعْصَمِ الْمُطَوَّقِ بِالْخَيْطِ الأَحْمَرِ فَسُمِّيَ زَارَحَ (وَمَعْنَاهُ: أَحْمَرُ، أَوْ إِشْرَاقٌ)» (سفر التكوين 38: 27-30). كما أن هناك روايات مشابهة لها في الأساطير اليونانية لاسيما تلك التي أشارت إلى صراع بروتيوس Proetus وأكريسيوس Acrisius في رحم الملكة أغلايا.

وإذا ما انطلقنا مما جاء في التوراة والروايات التلمودية من أوصاف، بخصوص هاتين الشخصيتين (يعقوب وعيسو) فإنه بمقدورنا وضع الجدول الآتي:

ترجمة حسن حمدي السماحي، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، 2007، ج 1، ص 283.

يعقوب		عيسو	
أثناء الحمل	الروايات	أثناء الحمل	الروايات
إن مرت رفقة على معبد كان	التلمودية	إن مشت رفقة بالقرب من	التلمودية
يعقوب يحاول شق بطنها		معبد للأصنام كان عيسو	
والخروج منه.		يتحرك في بطنها.	
الإيمان بهذا العالم والعالم الآتي.		الإيمان بالحياة الأرضية ذات	
عالم التوراة ←خروج سليمان		الملذات الحسية.	
باني الهيكل الملوك← إسرائيل		عالم الخطيئة ← خروج	
	التوراة	فيسباسيان مدمر الهيكل	التوراة
ظروف الولادة		الأمراء← روما	
خروج يعقوب نظيفا طاهر		ظروف الولادة مع عسيو	
البدن مختن		خرجت كل قاذورات الرحم	
يمثل يعقوب أمة ←إسرائيل		ولد عيسو بشعر ولحية وأسنان	
« ثم خرج أخوه ويده قابضة على	العهد	أمامية وخلفية وغير مختن	العهد
عقب عيسو»	الجديد	يمثل عيسو أمة ← أدوم	الجديد
فدعوه يعقوب (ومعناه متعقب)		« فخرج الأول مكسوا بالشعر	
رجل هادئ يقيم ي الخيام		وكأنه يرتدي فروة حمراء»	
الأصغر		فدعوه عيسو (ومعناه أشعر).	
منطقة ←اختار زوجة من		صياد ماهر ورجل برية	
عائلة أمه		الأكبر منطقة سعير ← اختار	
		زوجة من عائلة أبيه« وحذار أن	
		يكون بينكم زان أو مستهتر مثل	
		عيسو الذي باع حقوقه بوصفه	
		الابن الأكبر، لقاء أكلة واحدة »	
		(رسالة إلى العبرانيين 12: 16)	

ويطرح الصراع بين يعقوب وعيسو من الإشكالات أكثر مما يحل، لأنهما يُمثلان أسلاف أمتين متعاديتين هما إسرائيل وأدوم. والأمر ليس عاديا كما يبدو للوهلة الأولى، لوجود اعتراضات عليه أشار إليها باحثون كثر. فإذا كان اشتقاق اسم يعقوب سواء من יעקב (يعقـف) أو עקב (عقـف) مقبولا إلى حد ما فإن اشتقاق اسم عيسو ليس كذلك. فقد تم حشوه حشوا. وحينما نستحضر الصورة التي رسمتها التوراة للتوأم الأكبر نرى بأنها تنطبق على أدوم وسعير وليس على عيسو. إن الآيات خلقت علاقة مصطنعة بين العناصر الثلاث: أدوم - سعير - عيسو. ونجد في الإصحاح 36، وهو من المصادر الكهنوتية، ذكرا مفصلا لذرية عيسو، وكأن هناك نية ما لترسيخ بعض الأفكار في ذهن المتلقي. يبدو أن الغاية من فتح سيرة يعقوب تتمثل في توجيه القارئ نحو قراءة معينة. وهكذا فإن (سفر التكوين 25: 35) ينبغي أن يقرأ على أساس أنه تاريخ أمتين متعاديتين ونبوءة بمآل العلاقة بينهما في المستقبل[5].

وبالرجوع إلى التوراة، نلاحظ أن النبوءة قد تحققت فعلا. فقد أخضع داود الأدوميين: « فَأَصْبَحَ الأَدُومِيُّونَ تَابِعِينَ لِدَاوُدَ » (صامويل الثاني 8: 14). واستطاع سليمان الوصول حتى عصيون جابر في خليج العقبة التابع لنفوذ الآدوميين (الملوك الأول 9: 26). وفي عهد مملكة يهوذا، أي في الفترة التي كان فيها يهوشافاط حاكما، وتحديدا ما بين 874 و850 ق.م، امتد نفوذ هذه المملكة إلى أراضي أدوم (الملوك الأول 22: 47) و(الأخبار الثاني. 20: 35-37). لكن سرعان ما سيستعيد الأدوميون استقلالهم من الملك يورام ما بين 850 و 843 ق.م (الملوك الثاني 8: 20-22). وبعد مرور ستين سنة سيسحقهم الملك أمصيا بن يوآش:«وَهُوَ الَّذِي قَتَلَ

[5] P. 13

عَشَرَةَ آلافٍ مِنَ الأَدُومِيِّينَ فِي وَادِي الْمِلْحِ، وَاسْتَوْلَى عَلَى سَالِعَ بِالْحَرْبِ، وَدَعَا اسْمَهَا يَقْتَئِيلَ إِلَى هَذَا الْيَوْمِ» (الملوك الثاني 14: 7). وخلّفه في الحكم ابنه عزريا ما بين 781 و740 ق.م وهو الذي استرد إيلة ليهوذا ورممها (الملوك الثاني 14: 22). وما بين 735 و 716ق. م، وهي فترة حكم الملك آحاز، سيزحف الأدوميون على يهوذا وسيهاجمونهم ويأخذون منهم أسرى. وعلى الرغم من أنه استنجد بملوك آشور فإن ذلك لم يجده نفعا (الملوك الثاني 28: 16–17).

وحينما نتأمل هذا الصراع الذي لم يكن إلا امتدادا لعداوة قديمة بين يعقوب وعيسو، فمن الواجب القول بأن الصراع كان منحصرا ما بين مملكة آدوم التي يعود نسبها إلى عيسو، ومملكة يهوذا التي تحمل اسم الابن الرابع ليعقوب. ولم يكن هذا الاختيار اعتباطا. انظر ماذا قال يعقوب وهو على فراش الموت لابنه يهوذا، على وجه التحديد، عندما دعا أبناءه الإثني عشر وأُسَرَهم إلى غرفة نومه، وبارك كل واحد منهم متنبئا بمستقبل قبيلته: « يَهُوذَا، إِيَّاكَ يَحْمَدُ إِخْوَتُكَ، وَتَكُونُ يَدُكَ عَلَى عُنُقِ أَعْدَائِكَ، وَيَسْجُدُ لَكَ بَنُو أَبِيكَ. يَهُوذَا شِبْلُ أَسَدٍ، عَنْ فَرِيسَةٍ قُمْتَ يَا ابْنِي. ثُمَّ جَثَا وَرَبَضَ كَأَسَدٍ أَوْ كَلَبْوَةٍ، فَمَنْ يَجْرُؤُ عَلَى إِثَارَتِهِ؟ لاَ يَزُولُ صَوْلَجَانُ الْمُلْكِ مِنْ يَهُوذَا وَلاَ مُشْتَرِعٌ مِنْ صُلْبِهِ حَتَّى يَأْتِيَ شِيلُوهُ (وَمَعْنَاهُ: مَنْ لَهُ الأَمْرُ) فَتُطِيعُهُ الشُّعُوبُ. يَرْبِطُ بِالْكَرْمَةِ جَحْشَهُ، وَبِأَفْضَلِ جَفْنَةٍ ابْنَ أَتَانِهِ. بِالْخَمْرِ يَغْسِلُ لِبَاسَهُ وَبِدَمِ الْعِنَبِ ثَوْبَهُ. تَكُونُ عَيْنَاهُ أَشَدَّ سَوَاداً مِنَ الْخَمْرِ، وَأَسْنَانُهُ أَكْثَرَ بَيَاضاً مِنَ اللَّبَنِ»(سفر التكوين8:49–12).

وها هنا يُنتزع كذلك حق البكورية من الابن الأكبر (رؤوبين) لأنه كان قد ضاجع بلهة محظية يعقوب وأم ولديه دان ونفتالي، ويبارك يعقوب ابنه الرابع الذي لم يكن، مع ذلك، أقل فسقا من أخيه البكر. فقد أفردت

التوراة بضعة إصحاحات لسرد ظروف معاشرة يهوذا لكنته ثامار لاعتقاده أنها زانية. ويعلق عبد الأحد داود قائلا: «ولا يمكن أن يكون يعقوب قد بارك ابنه يهوذا، إذا كان هذا الأخير حقيقة والد ابن كنته (بيريز) لأن كلا الزانيين محكوم عليه بالإعدام حسب شريعة الله الذي أعطاه الله النبوة (اللاويين 20: 12)»[6]. ويتساءل محررو التفسير التطبيقي للكتاب المقدس مندهشين: « لماذا كانت بركة يهوذا، وهو من أشر أبناء يعقوب عظيمة هكذا؟»[7].

لقد اختار الله يهوذا ليكون سلفا لمملكة يهوذا التي سينحدر منها اليهوذيون. وسيشكل هؤلاء بعد السبي البابلي النواة الصلبة لليهود ولليهودية. ومن صلب قبيلة يهوذا سيخرج المسيح المنتظر Le messie ويعود عيسى بنسبه إلى داود المنحدر من القبيلة نفسها.

البكورية مقابل خبز وطبيخ عدس

تخبرنا التوراة أن عيسو بعد عودته ذات يوم من الحقل متعبا وجد أخاه يعقوب قد طبخ طعاما، ولأن عيسو لم يستطع مقاومة الجوع طلب منه أن يطعمه إياه: « أطعمني من هذا الطبيخ الأحمر لأني جائع جدا. لهذا دعي عيسو بأدوم»(سفر التكوين 25: 31). وكان الطعام عبارة عن طبيخ من العدس أعده يعقوب خصيصا لوالده إسحاق ليقدمه إليه طعام حداد بعد موت إبراهيم. يقول لويس جنزبرج مفسرا: «والسبب في استخدام العدس في وجبة المحتد: هو أن العدس المستدير يرمز إلى الموت: فكما يدور الموت

---

[6] عبد الأحد داود، محمد في الكتاب المقدس، ترجمة فهمي شما، الدوحة، 1985، ص78.
[7] التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص 121.

والحزن والحداد على البشر كافة، منتقلين من شخص إلى آخر»[8]. وفي الوقت الذي تربط فيه التوراة ما بين لون الطبيخ الأحمر(العدس) من جهة، وأدوم التي تدل على اللون نفسه من جهة أخرى فإن الروايات التلمودية تعطي لطبيخ العدس دلالات مستقاة من داخل الاعتقادات الشعبية السائدة آنذاك. وفي الحالتين معا فإن ما هو مهم في هذه القصة العجيبة، هو أن سلوك يعقوب أمام طلب أخيه عيسو، وهو طلب متواضع جدا، لم يكن متوقعا. فقد طلب منه أن يبيعه بكوريته. ويقول محررو التفسير التطبيقي للكتاب المقدس:"كان حق البكورية امتيازا خاصا للابن البكر، وكان يتضمن نصيبا مضاعفا من ميراث العائلة، مع امتياز أن يصبح الابن الأكبر زعيم العائلة يوما ما. وكان للابن البكر الحق في بيع البكورية أو التخلي عنها إذا أراد، ولكنه كان بذلك يفقد مركزه كزعيم للعائلة»[9].

وعلى الرغم من أن يعقوب قد تجرد تماما من مشاعر الأخوة وهو يشتري حق البكورية من عيسو مقابل طبيخ من العدس، فإن الكثيرين يجدون له الأعذار، موجهين اللوم كله لعيسو. ومن هؤلاء ريموند أبيكاسي الذي يرى في عيسو نموذجا حيا لثقافة الصياد، مع ما ترمز إليه حياة الصيد من انشغال بكل ما هو آني. فعيسو صنو لإسماعيل لا يهمه البتة أن يكون حاملا لرسالة ما[10]. وهذه النظرة السيئة إلى عيسو، لم تبق حبيسة التوراة، بل انتقلت عدواها إلى العهد الجديد الذي يُحذر معتنقي المسيحية من الاقتداء بعيسو: "وحذار أن يكون بينكم زان أو مستهتر مثل عيسو الذي باع حقوقه بوصفه الابن الأكبر، لقاء أكلة واحدة" (رسالة إلى العبرانيين 12: 16).

---

[8] ص286.

[9] التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص 67.

[10] P 132.

تاقت نفس إسحاق إلى الطعام، فاستدعى عيسو وطلب منه، هو تحديدا، أن يأخذ عُدة الصيد، وأن يمضي إلى البرية ليقتنص له صيدا، وليجهز له طعاما شهيا. وكان يتأهب بعد عودة ابنه أن يباركه. لكن من سوء حظ عيسو أن أذن ربقة التقطت الحوار الذي دار بين إسحاق وعيسو. فقر عزمها على أن تتدخل دون تردد من أجل أن تقف سدا منيعا أمام مباركة إسحاق لعيسو. "وَسَمِعَتْ رِفْقَةُ حَدِيثَ إِسْحاقَ لاِبْنِهِ عِيسُو. فَعِنْدَمَا انْطَلَقَ عِيسُو إِلَى الْبَرِّيَّةِ لِيَصْطَادَ صَيْداً وَيَأْتِيَ بِهِ. قَالَتْ رِفْقَةُ لاِبْنِهَا يَعْقُوبَ: "سَمِعْتُ أَبَاكَ يَقُولُ لِعِيسُو أَخِيكَ اقْتَنِصْ لِي صَيْداً، وَجَهِّزْ لِي أَطْعِمَةً شَهِيَّةً لِآكُلَ وَأُبَارِكَكَ أَمَامَ الرَّبِّ قَبْلَ مَوْتِي". وَالآنَ يابني أَطِعْ قَوْلِي فِي مَا آمُرُكَ بِهِ، وَاذْهَبْ إِلَى قَطِيعِ الْمَاشِيَةِ، وَاخْتَرْ جَدْيَيْنِ لأُجَهِّزَ لأَبِيكَ أَطْعِمَةً شَهِيَّةً كَمَا يُحِبُّ، تُقَدِّمُهَا لأَبِيكَ لِيَأْكُلَ، فَيُبَارِكَكَ قَبْلَ وَفَاتِهِ». فَقَالَ يَعْقُوبُ لِرِفْقَةَ أُمِّهِ: «أَخِي عِيسُو رَجُلٌ أَشْعَرُ، وَأَنَا رَجُلٌ أَمْلَسُ. وَقَدْ يَجُسُّنِي أَبِي فَيَتَبَيَّنُ خِدَاعِي، وَأَسْتَجْلِبُ عَلَى نَفْسِي لَعْنَةً لاَ بَرَكَةً». فَقَالَتْ لَهُ أُمُّهُ: «لَعْنَتُكَ عَلَيَّ بابني، فَأَطِعْ قَوْلِي فَقَطْ، وَاذْهَبْ وَأَحْضِرِ الْجَدْيَيْنِ لِي». فَذَهَبَ وَاخْتَارَهُمَا وَأَحْضَرَهُمَا لأُمِّهِ، فَأَعَدَّتْ رِفْقَةُ الأَطْعِمَةَ الْمُطَيَّبَةَ كَمَا يُحِبُّ أَبُوهُ وَتَنَاوَلَتْ ثِيَابَ بِكْرِهَا عِيسُو الْفَاخِرَةَ الْمَوْجُودَةَ عِنْدَهَا فِي الْبَيْتِ وَأَلْبَسَتْ يَعْقُوبَ ابْنَهَا الأَصْغَرَ، وَكَذَلِكَ غَطَّتْ يَدَيْهِ وَمَلاَسَةَ عُنُقِهِ بِجِلْدِ الْجَدْيَيْنِ. وَأَعْطَتْهُ مَا أَعَدَّتْهُ مِنَ الأَطْعِمَةِ الشَّهِيَّةِ وَالْخُبْزِ» (سفر التكوين 27: 5-17).

وبنجاح هذه الخطة الماكرة التي رسمتها ربقة، استطاع يعقوب انتزاع البركة من أبيه إسحاق بعد أن أفلح في خداعه. "فَاقْتَرَبَ مِنْهُ وَقَبَّلَهُ، فَتَنَسَّمَ رَائِحَةَ ثِيَابِهِ وَبَارَكَهُ قَائِلاً: "هَا إِنَّ رَائِحَةَ ابْنِي كَرَائِحَةِ حَقْلٍ بَارَكَهُ الرَّبُّ، فَلْيُنْعِمْ عَلَيْكَ الرَّبُّ مِنْ نَدَى السَّمَاءِ وَمِنْ خَيْرَاتِ الأَرْضِ، فَيُكَثِّرُ لَكَ

الْحِنْطَةَ وَالْخَمْرَ. لِتَخْدُمْكَ الشُّعُوبُ، وَتَسْجُدْ لَكَ الْقَبَائِلُ، لِتَكُنْ سَيِّداً عَلَى إِخْوَتِكَ. وَبَنُو أُمِّكِ لَكَ يَنْحَنُونَ. وَلْيَكُنْ لاَعِنُوكَ مَلْعُونِينَ، وَمُبَارِكُوكَ مُبَارَكِينَ" (سفر التكوين 27: 27-29). غير أن انتقال البركة إلى يعقوب سيدفعه إلى الفرار إلى فدان آرام عند خاله لابان خوفا من أن يبطش به أخوه عيسو المتعطش للانتقام منه. وخلال هذه الرحلة، صادف موضعا قضى فيه ليلته متوسدا حجارة وهناك رأى حلما شاهد فيه سلما قائمة على الأرض ورأسها يمس السماء، وملائكة الله تصعد وتنزل عليها. وترامى إليه صوت يقول: «وَالرَّبُّ نَفْسُهُ وَاقِفٌ فَوْقَهَا يَقُولُ: "أَنَا هُوَ الرَّبُّ إِلَهُ أَبِيكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِلَهُ إِسْحاقَ. إِنَّ الأَرْضَ الَّتِي تَرْقُدُ عَلَيْهَا الآنَ أُعْطِيهَا لَكَ وَلِذُرِّيَّتِكَ، الَّتِي سَتَكُونُ كَتُرَابِ الأَرْضِ، وَتَمْتَدُّ غَرْباً وَشَرْقاً، وَشِمَالاً وَجَنُوباً، وَتَتَبَارَكُ بِكَ وَبِذُرِّيَّتِكَ جَمِيعُ شُعُوبِ الأَرْضِ. هَا أَنَا مَعَكَ وَأَرْعَاكَ حَيْثُمَا تَذْهَبُ، وَأَرُدُّكَ إِلَى هَذِهِ الأَرْضِ. وَلَنْ أَتْرُكَكَ إِلَى أَنْ أَفِيَ بِكُلِّ مَا وَعَدْتُكَ بِهِ" (سفر التكوين 28: 13-15). وحينما استيقظ يعقوب أقام من الحجر الذي توسد عليه عمودا وصب زيتا على رأسه وسمى ذلك المكان بيت إيل أي بيت الله. أما موقعها فعلى بعد ستة عشر كلمترا إلى الشمال من أورشليم وعلى بعد خمسة وتسعين كلمترا إلى الشمال من بئر سبع.

يعقوب ونساؤه الأربع

كان على يعقوب أن يخدم خاله لابان سبع سنوات لقاء زواجه براحيل. ولفرط حبه لها انقضت هذه السنوات الطوال بسرعة. لكن سيكون يعقوب وهو يستعد للاقتران بها ضحية خداع خاله له. فقد زف إليه ليئة فدخل عليها ولم يكتشف الأمر إلا بعد فوات الأوان. وقصة يعقوب ونساؤه الأربع تثير عدة ظواهر سنكتفي بذكر البعض منها:

الأسبقية في الزواج للبنت الكبرى: وقد اتخذ لابان من هذه العادة المتأصلة في الشرق القديم ذريعة لتزويج يعقوب بليئة متبعا في ذلك أسلوب المكر والاحتيال.

إخفاء وجه العروس ليلة الزفاف: ولاشك في أن إخفاء وجه العروس، سهل على لابان إنجاح خطته. وما له دلالة عميقة هو أن هذه العادة القديمة لم تنته بل تزال مستمرة بشكل أو بآخر لدى بعض يهود العصر الحديث. إذ تتمثل العادة المتبعة لدى يهود "مشهد" (عاصمة إقليم خراسان فيما مضى) في النظر إلى العروس من وراء حجاب كثيف ومعتم. وتظل العروس على هذه الحالة طيلة فترة الزفاف. ولا يتم الكشف عنها إلا بعد احتياطات طقوسية شديدة التعقيد[11]. ولا تختلف هذه الصورة كثيرا عما يحدث لدى يهود تركيا. عندما تذهب العروس المحجبة إلى البيعة Synagogue لإتمام مراسيم الزواج، تصعد رفقة قريباتها إلى الطابق العلوي المخصص للنساء. وهناك وبحضور العريس وحده، تكشف الحماة لأول مرة الحجاب الذي كان حتى اللحظة الأخيرة يغطي وجه العروس. والغاية من وراء ذلك التحقق منها. إنها راحيل نفسها التي ستزف إلى العريس وليست ليئة[12].

الجمع بين الأختين في الزواج: إذا كان تعدد الزوجات أمرا مقبولا آنذاك، وقد أقرته الديانة اليهودية بعد ذلك، فإن الجمع بين الأختين حالة فريدة من نوعها. ويرى David Biale دافيد بيال أن الحاجة الملحة إلى الخصوبة والتناسل هي التي دعت إلى تقويض حدود وأخلاقيات العلاقات الجنسية، خاصة أن الأمر يتعلق ها هنا بإقامة سلالة ملكية داودية (نسبة إلى

---

[11] Claudine Vassas : « Le corps à la lettre ou les quatre femme de Jacob », *L'Homme*, n° 160, Oct – Dec, 2001, p 15.

[12] *Ibidem* .

الملك داود). ولهذا ينبغي قراءة هذا التقويض على أنه اختيار إلهي محض. وتعليقا على تحريم نكاح الأختين الوارد في سفر اللاويين 18: 18 يشير دافيد بيال إلى أن هذه القصص سبقت بقرون التشريعات الخاصة بزنا المحارم[13]. والطريف أن ابن حزم وهو يتناول موضوع الجمع بين الأختين في التوراة، سمع التعليل نفسه من قبل بعض علماء اليهودية: "وقد قال لي بعضهم في هذا: لم تكن الشرائع نازلة من الله تعالى قبل موسى"[14]. غير أن ابن حزم لم يقتنع وأجاب قائلا: "أليس في نص توراتكم: أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام: "كل دبيب حي يكون لكم أكله، كخضراء العشب أعطيتكم، لكن اللحم بدمه لا تأكلوه، وأما دماؤكم في أنفسكم فسأطلبها. فهذه شريعة إباحة وتحريم قبل موسى عليه السلام"[15].

والحقيقة أن يعقوب لم يجمع فقط بين الأختين (ليئة وراحيل) وإنما بين أخوات أربع، هن بالإضافة إلى ليئة وراحيل أختيهما غير الشقيقتين وخادمتيهما زلفة وبلهة. والوجه الآخر من هذه العلاقة أن ليئة وراحيل اشتبكتا في منافسة صعبة، وفي مباراتهما لإنجاب أكبر عدد من الأبناء، أعطت كل منهما خادمتها ليعقوب لينجب منها. « فقالت له (أي راحيل): ها هي جاريتي بلهة. عاشرها فتلد ويكون لي منها بنون. وأعطته بلهة زوجة فدخل عليها يعقوب» (سفر التكوين 30: 3-4). والموقف نفسه يتكرر مع ليئة: «ولما رأت ليئة أنها كفت عن الولادة، أخذت جاريتها زلفة

[13] David Biale : *Eros juif*, trad de l'américain par Isabelle Rozenbaumas, Arles, Actes Sud (Hebraïca), Paris, p 62.

[14] ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق أحمد شمس الدين، مج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص 167.

[15] الصفحة نفسها.

وأعطتها يعقوب زوجة»(سفر التكوين30: 9). وما يؤكد حقيقة مباراة الأختين لإنجاب أكبر عدد من الأبناء، هو أنهما هما اللتان سميتا أبناء بلهة وزلفة. فراحيل هي التي سمت أبناء بلهة: « وَحَمَلَتْ بِلْهَةُ وَأَنْجَبَتْ لِيَعْقُوبَ ابْناً. فَقَالَتْ رَاحِيلُ: «قَدْ قَضَى اللهُ لِي وَأَصْغَى لِصَوْتِي وَرَزَقَنِي ابْناً». لِذَلِكَ دَعَتْهُ «دَاناً» (وَمَعْنَاهُ: قَاضٍ). ثُمَّ حَمَلَتْ بِلْهَةُ جَارِيَةُ رَاحِيلَ مَرَّةً أُخْرَى وَأَنْجَبَتْ لِيَعْقُوبَ ابْناً ثَانِياً، فَقَالَتْ رَاحِيلُ: «قَدْ تَصَارَعْتُ مَعَ أُخْتِي مُصَارَعَاتٍ عَنِيفَةً وَظَفِرْتُ». وَدَعَتْهُ نَفْتَالِي (وَمَعْنَاهُ: مُصَارَعَتِي)» (سفر التكوين 30: 5-8). وليئة هي التي سمت أبناء زلفة: « فَأَنْجَبَتْ زِلْفَةُ جَارِيَةُ لَيْئَةَ لِيَعْقُوبَ ابْناً فَقَالَتْ لَيْئَةُ: «يَالَحُسْنِ الْحَظِّ!» وَدَعَتْهُ جَاداً وَمَعْنَاهُ: فَأْلٌ حَسَنٌ، أَوْ كَتِيبَةٌ قَادِمَةٌ). وَأَنْجَبَتْ زِلْفَةُ جَارِيَةُ لَيْئَةَ ابْناً ثَانِياً لِيَعْقُوبَ، فَقَالَتْ لَيْئَةُ: «يَالَغِبْطَتِي، لأَنَّ النِّسَاءَ سَيَدْعُونَنِي الْمَغْبُوطَةَ». وَسَمَّتْهُ أَشِيْرَ (وَمَعْنَاهُ: سَعِيدٌ أَوْ مَغْبُوطٌ)» (سفر التكوين 30: 10-13). وعلى الرغم من أن بلهة وزلفة منحا يعقوب أربعة ذكور، إلا أن دورهما في الحياة كان هامشيا. وما له دلالة عميقة أن سفر التكوين أغفل تماما الإشارة إلى نهايتهما. فما يهم البنية الذهنية التوراتية حسب تعبير ناجح المعموري هو الإشارة لتاريخ الزوجات فقط واستبعاد السراري عن ذلك[16].

العقم: لابد من التأكيد على أن العقم يلازم زوجات الآباء. فسارة لم تنجب إسحاقا إلا بعد أن شاخت وفي ظروف شرحتها التوراة مفصلة. ورفقة التي لم تنجب إلا بعد مرور عشرين سنة من الزواج. وليئة كانت عاقرا، ولم تكن مهيأة بطبيعتها لإنجاب الأولاد. وكان الميلاد معجزا وكأن

[16] ناجح المعموري: تأويل النص التوراتي، أسطورة نبات اللفاح وعقائد الانبعاث الكنعاني، منشورات المدى، دمشق، 2008، ص 88.

الله حينما أخرجها من العقم إلى الخصوبة أشفق على حالها من بغض يعقوب لها، ومن دعائها بألا يكتب عليها الزواج من الضال عيسو[17]. وهناك من يربط بين عقم ليئة ونظرتها الكليلة. وراحيل بدورها كانت عاقرا. ويشير مفسر التوراة يعقوب بن إسحاق إلى أن راحيل كانت تعاني من ندرة في الدورة الشهرية. وهناك اعتقاد بين الناس بأن قلة الدم (دم الدورة الشهرية) دليل على قلة الأولاد[18]. و يضيف يعقوب بن إسحاق في موضع آخر من تفسيره للتوراة، بأنه يحدث غالبا زواج الرجل بامرأتين. المرأة الأولى تنحصر وظيفتها في الإنجاب. وتكون عادة حبيسة الدار لا تغادرها، مجردة من الحلي، كأنها أرملة غير مرغوب فيها. أما الزوجة الثانية فتكون فائقة الجمال تظهر في أحسن زينتها فيجعلها الزوج قريبة منه للاستمتاع بها. ويسهر شخصيا على إعطائها مشروبا يتكون أساسا من الأعشاب يحول دون إنجابها وذلك حتى تحافظ على رشاقتها. وقديما كان يُقال بأن يعقوب في ذمته امرأتين إحداهما جميلة وهي راحيل وكان يُشربها مشروب العشق أو الحب Philtre لكي لا تنجب[19]. ويشتهر هذا المشروب بقدرته الخارقة في تأجيج عواطف الحب والرغبة والإثارة.

ونجد نظيرا لهذه الصورة التي عرضها يعقوب بن إسحاق في الأسطورة العبرية التي وضعت بين يدي آدم زوجة أولى هي ليليث Lilith رمز للشهوانية التي لا تُقهر، والتي عوضت بحواء المرأة الولود. لكن منذ أن أزيحت ليليث من موقعها كزوجة أولى لآدم، أصبح هاجسها الرئيس

---

[17] لويس جنزبرج، مرجع سابق، ص 325.

[18] Jacob ben Isaac Achkenazi de Janow : *Le commentaire sur la Torah. Tseenah Ureenah*, Trad., introduction et notes par Jean Baumgaren. Lagrasse, Verdier (Les dix paroles), 1987, p 129- 130 et 223.

[19] Jacob ben Isaac, *Op. cit.* p 216.

والأوحد هو عرقلتها المباشرة للإنجاب، وذلك من خلال تعرضها للنساء الحوامل والأطفال الرضع. يقول لويس جنزبرج: "وهي تنتقم لنفسها بإيذاء الرضع من الذكور في أول ليلة من حياتهم، بينما تظل الرضيعات الإناث عرضة لمخططاتها الشريرة حتى يبلغن عشرين يوما من أعمارهن"[20]. ولمقاومة التأثير الشيطاني لليليث جرت العادة أن تحمي المرأة النفساء نفسها ووليدها بأن تضع على مقربة منها سكينا أو نسخة من التوراة أو تخبئ تحت سرير النوم ما يُسمى بالعبرية shemirah أي رُقية. وهي عبارة عن ورقة تجمع ما بين كتابات غير مفهومة وصور تبرز فيها بشكل خاص أسماء زوجات الآباء (حواء، سارة، رفقة، راحيل، ليئة)[21].

تلك صور من سيرة يعقوب ونسوته في التوراة، تجمع بين المعتقد القديم، والعادات الشعبية وتصور المدونين، وكلها أمور ستندرج ضمن ما أصبح يكوِّن مدونة التوراة التي هي بين أيدي الناس اليوم، وتكون جزءاً من معتقدهم. ونُدرج هذا البحث ضمن اهتمامات الأستاذ المحتفى به، وقد كرس قسماً من أبحثه للنظر في هذه المدونة بما هي عليه.

[20] لويس جنزبرج، مرجع سابق، ص 77.

[21] Claudine Vassas, *Op .cit* p 18 -19.

أرض كنعان ومزاعم التوراة من خلال مسيرة بعض الشخصيات التوراتية: إبراهيم، يعقوب وموسى

إدريس اعبيزة
كلية الآداب – الرباط.

I - إبراهيم: شخص وسيرة

يبدأ الحديث عن إبراهيم، في التوراة، منذ الإصحاح الحادي عشر الذي تشير فيه الفقرة "الآية"[1] 26 إلى ميلاد إبراهيم: "وعاش تارح سبعين سنة وولد أبرام وناحور وهران"[2].

تنتقل التوراة بعد الحديث عن ميلاد إبراهيم، للحديث عن زواجه من ساراي، التي سيصبح اسمه فيها بعد سارة. وتخبر التوراة بأنها كانت عاقرا. بعد هذه الإشارة إلى عقم سارة، تنتقل التوراة إلى الحديث عن أول رحلة سيقوم بها إبراهيم من أور الكلدانيين بالعراق، في اتجاه أرض كنعان. وأضفت التوراة صبغة قدسية على الرحلة، إذ جعلتها أمرا إلهيا: "وقال الرب لأبرام: انطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك، إلى الأرض التي أُريك"[3].

هذه الأرض التي سوف يرشده الرب إليها، لم تكن غير أرض كنعان، أرض فلسطين.

---

[1] نستعمل لفظ "آية" لما يسمى في العبرية "بسوق" تسهيلا للبحث؟

[2] וַיְחִי־תֶרַח שִׁבְעִים שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת־אַבְרָם אֶת־נָחוֹר וְאֶת־הָרָן. (تكوين: إصحاح 11، آية 26)، وسنكتفي بالأرقام فقط في باقي الإحالات.

[3] וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַבְרָם לֶךְ־לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ. (تكوين: 12، 1).

تورد التوراة هذه الدعوة دون مقدمات، فلا نعرف ما الذي فعله إبراهيم حتى يُؤمر بترك أرضه، أور الكلدانيين، ليتجه نحو أرض كانت آهلة بالسكان. ولم تقف التوراة عند هذا الحد، بل تعدته إلى درجة أن إبراهيم إذا نفذ أمر ربه، فإنه سيجعل منه أمة كبيرة وسيباركه ويعظم اسمه وتكون له بركة. وسيبارك مباركيه ويلعن لاعنيه، بل إن جميع عشائر الأرض ستتبارك به: "وأنا أجعلك أمة كبيرة وأُباركك وأُعظم اسمك، وتكون بركة. وأُبارك مباركيك، وألعن لاعنيك ويتبارك بك جميع عشائر الأرض"[4].

II ـ أرض كنعان ومزاعم التوراة

وبدون تردد ولا استفسار عن هذه الرحلة[5]، ينطلق إبراهيم في اتجاه الأرض التي سوف يريه الرب. وفي هذا يقول شفيق مقار:"ونرى إبراهيم ينصاع إلى أوامر ربه ويتجه إلى أرض كنعان". فأمام هذه المزاعم، يتابع شفيق مقار: "ما على المرء إلا خيارين: إما أن يقبل ويصدق هذا الكلام، باعتباره أمرا إلهيا لا يمكن مناقشته بل يجب الانضباط إليه. وإما أن يتحرر هذا الإنسان من كل القيود ويفكر بعقله لا بقلبه عن هذا السر". وهذا يتطلب منا إعادة قراءة العهد القديم كله أكثر من مرة، بكثير من الإمعان والتدقيق وإخضاع كل ما ورد فيها إلى منهج العقل والتاريخ أيضا.

عندما وصل إبراهيم إلى أرض كنعان، وجدها آهلة بالسكان[6]، ورغم أنها آهلة بسكانها مكن الإله التوراتي إبراهيم منها، بل إنه سيعطيها

---

[4] וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה׃וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה. (تكوين: 12، 2-3).

[5] شفيق مقار: قراءة سياسية للتوراة، رياض الريش للكتب والنشر، لندن ـ قبرص 1991.ص.32ـ35.

[6] "فاجتاز أبرام في الأرض إلى موضع شكيم،إلى بلوطة مورة،والكنعانيون حينئذ في الأرض". التكوين:XII.6.

لنسله من بعده.

ويحسن بنا، قبل مواصلة سيرة إبراهيم والنظر في قضيته المرتبط بأرض كنعان، أن نعرج لحظة على شخصية توراتية أخرى، تعتبر جزءاً من قضية إبراهيم وعلاقته بهذه الأرض. جاء في الآية 20 من سفر التكوين، أن نوح: נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה وجاءت ترجمة العبارة في جل الترجمات على أنها تعني: "نوح رجل الأرض"، أي أنه كان فلاحاً. إلا أنه لاشيء في التوراة يدل على أن نوحاً اشتغل بالفلاحة، والعبارة لا توجد في التوراة إلا في هذا المكان. ويرى كمال الصليبي أن كلمة הָאֲדָמָה (الأدمة)، تعني أن نوح كان رجلا من "الأدمة" وهي منطقة باليمن، جنوب صنعاء، وقد اشتهرت هذه المنطقة بجودة عنبها[7].

هذا جانب مهم من قصة نوح وعورته التي جعلت نسله ملعوناً يجب طرده من أرض كنعان، ولا بد من النظر في ما تحمله هذه الفقرة التوراتية "نوح رجل الأرض"، من إشارات، لا نعتقد أنها كانت أصلا في النص، وما فيها من ممهدات إلى اللعنة التي ستصيب كنعان وقصة أبناء نوح.

الكل يعرف أن لنوح ثلاثة أبناء: سام وحام ويافث، وهم الذين دخلوا معه السفينة قبل الطوفان: "وكان بنو نوح: سام وحام ويافث"، إلا أن التوراة تضيف "وحام أبو كنعان".

ثم إن التوراة نفسها، عندما تتحدث عن خروج نوح من السفينة، تتحدث عن أبنائه الثلاثة لا على الحفيد كنعان. فلماذا أقحمت التوراة وأحبارها اسم كنعان في هذا المكان؟ إضافة إلى ذلك ما هو الذنب الذي اقترفه كنعان حتى يدفع الثمن غاليا: اللعنة الموجبة لترك الأرض؟ وما هو

---

[7] كمال الصليبي: خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، دار الساقي، بيروت ،ط5، 2002،ص.6.

ذنب أبيه حام؟ إن الذنب هو ذنب نوح لا ذنب الابن والحفيد. حام، لم يرتكب أي خطأ يلام عليه. إذا كان من لوم فهو موجه إلى نوح، الذي سكر حتى تعرى، أضف إلى ذلك أن كنعان لم يكن الابن الوحيد لحام، بل كان له ثلاثة إخوة: كوش ومصرايم وفوط (التكوين:10:6)، فلماذا مرة أخرى كنعان دون غيره؟ فبدلا من أن يلعن نوح ابنه حام الذي رأى عورته ولم يقم بسترها كما فعل كل من سام ويافث، نراه يصب جام غضبه على الابن الأصغر لحام، والسبب في ذلك جلي جدا في التوراة نفسها وهو الاستلاء على أرض كنعان، وهي الأرض التي تصفها التوراة:"وكانت تخوم الكنعاني من صيدون حينما تجيء نحو جرار إلى غزة، وحينما تجيء نحو سدوم وعمورة وأدمة وصبوييم إلى لاشع"[8]. وكانت هذه التخوم تفيض لبنا وعسلا، وبها كذلك، كما تقول التوراة، مدن عظيمة وبيوت عامرة وأبار وزيتون وكروم.

وإذا ما نظرنا إلى كل هذا، نقف على تناقض صارخ في التوراة. فقد جاء في سفر التثنية ما يلي: "لا يقتل الآباء عن الأولاد ولا يقتل الأولاد عن الآباء كل إنسان بخطيئته يقتل"[9].

بمعنى أن كل واحد مسئول عن أفعاله وأعمله، وأنه يجازى أو يعاقب هو لا غيره، وبمعنى آخر، حتى ولو افترضنا أن"حاماً" قد ارتكب هذا الخطأ، فكان حسب منطوق هذه الآية، أن تذهب اللعنة عليه لا على ابنه.

لقد جاء في"الزهار" أن أولاد نوح ثلاثة أصناف:الأول فاضل مليء بالفضلية، والثاني أرذل مليء بالرذيلة، والثالث بينهما. ومفهوم أن العبرانيين

---

[8] تكوين: 10.19.

[9] לא-יוּמְתוּ אָבוֹת עַל-בָּנִים וּבָנִים לֹא-יוּמְתוּ עַל-אָבוֹת: אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָתוּ. تكوين: 24 16.

هم ذرية الفاضل سام، أما الكنعانيون فهم من سلالة الأرذل حام، وبما أن في الأعراف الإنسانية الفضيلة توجب تنحي الرذيلة والقضاء عليها، فإنه يجدب على العبرانيين إبادة الكنعانيين، وهذا ما أمر به الإله التوراتي يهوا.

ولنتساءل مرة أخرى، كما تساءل الكثيرون، ومن بينهم شفيق مقار: ماذا فعل الكنعانيون لهذا الإله التوراتي حتى يستحقون هذا العقاب؟

إذا ما عدنا إلى التوراة، سنجدها تبرر هذا العقاب الإلهي بما كان قد وقع فيه حام أبو كنعان عندما رأى حام عورة أبيه نوح، جاء فيها: "9: 18 وكان بنونوح الذين خرجوا من الفلك ساما وحاما ويافث وحام هوأبوكنعان 9: 19 هؤلاء الثلاثة هم بنونوح ومن هؤلاء تشعبت كل الأرض 9: 20 وابتدأ نوح يكون فلاحا وغرس كرما 9: 21 وشرب من الخمر فسكر وتعرى داخل خبائه 9: 22 فأبصر حام أبوكنعان عورة أبيه وأخبر أخويه خارجا الوراء وسترا عورة أبيهما ووجهاهما إلى الوراء فلم يبصرا عورة أبيهما 9: 24 فلما استيقظ نوح من خمره علم ما فعل به ابنه الصغير9: 25 فقال ملعون كنعان عبد العبيد يكون لإخوته 9: 26 وقال مبارك الرب اله سام وليكن كنعان عبدا لهم 9: 27 ليفتح الرب ليافث فيسكن في مساكن سام وليكن كنعان عبدا لهم"[10].

فمن خلال هذه الآيات، يتضح أن كنعان لم يقترف أي عمل مشين في

[10](יח) וַיִּהְיוּ בְנֵי נֹחַ הַיֹּצְאִים מִן הַתֵּבָה שֵׁם וְחָם וָיָפֶת וְחָם הוּא אֲבִי כְנָעַן:(יט) שְׁלֹשָׁה אֵלֶּה בְּנֵי נֹחַ וּמֵאֵלֶּה נָפְצָה כָל הָאָרֶץ:(כ) וַיָּחֶל נֹחַ אִישׁ הָאֲדָמָה וַיִּטַּע כָּרֶם: (כא) וַיֵּשְׁתְּ מִן הַיַּיִן וַיִּשְׁכָּר וַיִּתְגַּל בְּתוֹךְ אָהֳלֹה: (כב) וַיַּרְא חָם אֲבִי כְנַעַן אֵת עֶרְוַת אָבִיו וַיַּגֵּד לִשְׁנֵי אֶחָיו בַּחוּץ: (כג) וַיִּקַּח שֵׁם וָיֶפֶת אֶת הַשִּׂמְלָה וַיָּשִׂימוּ עַל שְׁכֶם שְׁנֵיהֶם וַיֵּלְכוּ אֲחֹרַנִּית וַיְכַסּוּ אֵת עֶרְוַת אֲבִיהֶם וּפְנֵיהֶם אֲחֹרַנִּית וְעֶרְוַת אֲבִיהֶם לֹא רָאוּ: (כד) וַיִּיקֶץ נֹחַ מִיֵּינוֹ וַיֵּדַע אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה לוֹ בְּנוֹ הַקָּטָן: (כה) וַיֹּאמֶר אָרוּר כְּנָעַן עֶבֶד עֲבָדִים יִהְיֶה לְאֶחָיו: (כו) וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ יְהֹוָה אֱלֹהֵי שֵׁם וִיהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ:

حق جده نوح. إن الذي رأى عورة أبيه، حسب ما جاء في التوراة نفسها، هو حام أبو كنعان، لكن اللعنة تصيب الابن لا الأب. وهذه طريقة غير مقبولة اتخذتها التوراة وسيلة لتسهيل عملية الاستيلاء على أرض كنعان[11].

وهنا نعود إلى سيرة إبراهيم التي تركناها من قبل، ونربطها بتخصيص الأرض بالعبريين نسل إبراهيم دون غيرهم. ويتضح التخصيص في مخاطبة الإله التوراتي لإبراهيم قائلا له "... ولا يكون اسمك أبرام بعد اليوم، بل يكون اسمك إبراهيم، لأني جعلتك أبا لعدد كبير من الأمم... وأعطيك الأرض التي أنت نازل فيها، لك ولنسلك من بعدك، كل أرض كنعان، ملكا مؤبدا، وأكون لهم إلها"[12].

فما الذي قام به إبراهيم حتى ينال هذه الحظوة الإلهية، ويمكنه هو ونسله من أرض كنعان؟ فالتوراة، كما قلنا سابقا، لا تجيب على هذا السؤال، بل إنها بدأت الحديث عن هذه الشخصية التوراتية عندما وصل سن الخامسة والسبعين، أي عندما ترك حران في اتجاه أرض كنعان: "فانطلق أبرام كما قال له الرب، ومضى معه لوط. وكان أبرام ابن خمس وسبعين سنة ، حين خرج من حران"[13].

---

[11] تذهب الترجمة العربية للتوراة مذهبا آخر- قصد تبرير ما جاء في التوراة- وترى أن كنعان هو الابن الثالث لنوح وليس حام، وتعتقد أنه هو المذنب ولا شك. أما كنعان فسيكون موضوع لعنة الآيات 25 -25= = ولا شك أنه المذنب. كان اسمه واردا وحده في الرواية القديمة التي استقاها المدون اليهوي، وكان أصغر أولاد نوح الثلاثة، فكان ترتيبهم إذا بحسب ذلك التقليد، هكذا: سام ويافث وكنعان.

[12] تكوين: 27. 4-8.

[13] וַיֵּלֶךְ אַבְרָם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו יְהוָה וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט וְאַבְרָם בֶּן־חָמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בְּצֵאתוֹ מֵחָרָן. إذا كانت التوراة في الآية الخامسة من الإصحاح السابع عشر تشرح الاسم الثاني الذي أطلقته على إبراهيم،فإنها سكتت عن شرح التسمية الأولى:أبرام، التي يرى فيها أحمد شحلان ونحن متفقون معه،أنها تعني الأب الأعلى،لأن الاسم مركب من "أب"وله نفس المعنى في
=

أما قبل هذه السن فلا نجد حديثا عن إبراهيم ولا عن الأعمال التي قام بها في أور الكلدانيين، ولا عن السبب أو الدافع الحقيقي الذي كان وراء هذا الطلب الإلهي.

أما إذا حاولنا البحث عن مبرر لهذه الرحلة، فإننا سنجده في بعض الكتابات الدينية اليهودية، كـ"الهجادا" (القصص التلمودي) مثلا، إذ نجد فيها حديثا عن إبراهيم الذي تصفه بأب الوحدانية ، كما فيها حديث عن تحطيم تلك الأصنام التي كان يتعبد بها قومه، وأبوه على رأسهم، ونجد فيها أيضاً، حديثا عن مجادلة إبراهيم لنمرود، هذه المجادلة التي انتهت برمي إبراهيم في النار. وحسبنا في هذا المقام أن نسوق نصا من المعجم الموسوعي لليهودية، الذي يتعرض فيه صاحبه إلى هذه الأمور التي غابت عن التوراة وجاءت مذكورة في مثل هذه الكتابات :

« La Aggada contient nombre de récits portant sur Abraham. Il est considéré comme le père du monothéisme, la première personne à avoir reconnu l'existence du Dieu unique par sa seule raison. Une fois convaincu de la vérité de la foi, Abraham détruisit toutes les idoles façonnées par son père, qui était païen. Afin d'écraser cette révolte contre l'ordre établi, Nimrod, le souverain mésopotamien, jeta Abraham dans une fournaise, d'ou' il ressortit indemne »[14].

وهذا ما نص علية القرآن عند حديثه عن إبراهيم عليه السلام، ففي دعوة قومه لعبادة الرب، يقول تعالى: وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ 16 إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا

اللغة العربية، ومن "رم"التي تعني العالي.أنظر:أحمد شحلان:"الأسماء الأعلام ودلالاتها التاريخية في التوراة".منشورات كلية الآداب الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم20 ، 1992،ص.56.

[14] *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, Paris, 1993,p.5.

عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ 17 (العنكبوت، 16-17).

أو قوله تعالى: "50 وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِه عَالِمِينَ 51 إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ 52 قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءنَا لَهَا عَابِدِينَ 53 قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ 54 قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ 55 قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذَلِكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ 56 وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ 57 فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ 58 قَالُوا مَن فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ 59 قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ 60 قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ 61 قَالُوا أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ 62 قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ 63 فَرَجَعُوا إِلَى أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنتُمُ الظَّالِمُونَ 64 ثُمَّ نُكِسُوا عَلَى رُؤُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاء يَنطِقُونَ 65 قالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ 66 أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ 67 قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ 68 قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ 69 وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ 70 (15 الأنبياء، 51-70).

أو قوله تعالى في مجادلة نمرود: " أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِـي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِـي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ 258 (البقرة، 258).

أما ما تقدمه التوراة من تبرير، في هذا الباب، فهو عهد الختان الذي طلب الرب من إبراهيم حفظه، لا تلك الأعمال التي تشير إليها الآيات أعلاه، وما جاء في الهجادا.

وقال الرب لإبراهيم:"وأنت فاحفظ عهدي، أنت ونسلك من بعدك مدى أجيالهم. وهذا عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك: يُختن كل ذكر منكم"[15].

بعد هذا الحديث عن العهد بالختان، تنتقل التوراة إلى الحديث عن زوجة إبراهيم سارة[16]، وعن تبشيرهما بالمولود الذي سيأتي، إسحق، إلا أن الحديث في هذا المكان غير واضح. فتارة يأتي الخطاب على صيغة الجمع: "فرفع عينيه ونظر، فإذا ثلاثة رجال واقفين بالقرب منه"[17]، وتارة تتداخل كل من صيغة المفرد والجمع: "ثم قالوا له: أين سارة امرأتك، قال هي في الخيمة. قال: سأعود إليك في مثل هذا الوقت، ويكون لسارة امرأتك ابن"[18].

وبعد حديث التوراة عن تدمير سدوم وما وقع لإبراهيم وسارة في جرار عندما رحلا إليها[19]، تنتقل التوراة إلى الحديث عن ميلاد إسحق الذي عقبه طرد سارة لهاجر وابنها، وبمؤازرة من الرب، حسب ما جاء في

---

[15] تكوين:17. 9-10.

[16] كان اسمها ساراي وقلب إلى سارة، ويرى البعض أن الأصل هوצרי لا שרי التي جاءت في التوراة، = =ومعناها سوء الحال والعقم والضراء، ويقترح أحمد شحلان ترجمة الآية:وقال الرب لإبراهيم ضراء امرأتك، لا تدعواسمها ضراء بل اسمها سارة (الشريفة).أنظر:أحمد شحلان: "الأسماء الأعلام ودلالاتها التاريخية في التوراة"، ص.57

[17] تكوين : 27. 2.

[18] וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אַיֵּה שָׂרָה אִשְׁתֶּךָ וַיֹּאמֶר הִנֵּה בָאֹהֶל׃ וַיֹּאמֶר שׁוֹב אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה וְהִנֵּה־בֵן לְשָׂרָה אִשְׁתֶּךָ ...(تكوين: 27. 9-10.

[19] تعيد التوراة هنا نفس الرواية التي روتها عن إبراهيم وسارة عند ذهابهما إلى مصر، عندما أصابتهم المجاعة. فإذا كان إبراهيم، حسب زعم التوراة، أوصى سارة بمصر أن تقول عنه أنه أخوها لا زوجها، خوفا من المصريين،فهنا في جرار تعاد نفس القصة، والغرض من ذلك هو تقديم صورة مشوهة عن كل ما هو غير إسرائيلي. إلا أن ما حصل في جرار هو عكس ما كانت تتصوره التوراة وكتبتها، كما وقع ذلك في مصر. التكوين:XVIII1ـ18.

التوراة: "ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم يلعب مع ابنها إسحق. فقالت لإبراهيم اطرد هذه الخادمة وابنها، فإن ابن هذه الجارية لن يرث مع ابني إسحق. فساء هذا الكلام جدا في عيني إبراهيم بشأن ابنه. فقال الرب لإبراهيم: لا يسوء في عينيك أمر الصبي وأمر خادمتك. مهما قالت لك سارة، فاسمع لقولها، لأنه بإسحق يكون لك نسل باسمك"[20].

فبهذا الأمر الإلهي، المزعوم ، تحاول التوراة إبعاد كل من له علاقة بإبراهيم، جاعلة من هذا الأخير الشخصية العبرية المحض. فإذا كانت هاجر في نظر التوراة مجرد جارية، خدمت سارة وزوجها في مصر، وأنها ليست زوجته بنفس درجة زوجية سارة، فلا بأس من أن تأمر سارةُ إبراهيمَ بطرد الأم والابن. وسيتزوج إبراهيم مرة أخرى وسينجب من جديد: "وعاد إبراهيم فأخذ زوجة اسمها قطورة، فولدت له زمران ويقشان ومدان ومدين ويشباق وشوحا"[21]. ورغم شرعية هذا الزواج من قطورا، فإن محرري التوراة سيبعدون ابناء قطورا، كما فعلوا مع إسماعيل، ويحرمونهم من حقهم في ميراث أبيهم. وهكذا تقول التوراة بطريقة مكشوفة: وأعطى إبراهيم كل ما له لإسحق. ولبني السراري التي لإبراهيم وهب إبراهيم هبات، وصرفهم، وهوعلى قيد الحياة، بعيدا عن إسحق ابنه، شرقا إلى أرض المشرق(24).

III ـ يعقوب : شخص وسيرة

تنتقل التوراة بعد حديثها عن زواج إبراهيم من قطورا ووفاة إبراهيم وسلالة إسماعيل إلى الحديث عن يعقوب، الذي يعتبر أهم شخصية

---

[20] تكوين: 21. 9-12.

[21] تكزين: 25. 1-2.

توراتية، بعد إبراهيم، لأن يعقوب هو إسرائيل ، كما سنرى.

قبل أن تتحدث التوراة عن ميلاد هذه الشخصية، نراها تمهد لهذا الحدث منذ الإصحاح الرابع والعشرين. إذ نقرأ أن إبراهيم عندما شاخ وطعن في السن، طلب من كبير خدام بيته الذي كان مسئولا عن بيت آل إبراهيم، أن يأخذ زوجة لابنه إسحق، ولا يجب أن تكون هذه الزوجة من داخل البيت الكنعاني، الذي هو مقيم فيهم، لأن كنعان، في نظر التوراة ومدونيها، ملعون لعنه الرب، فلا يحق لنسل إسرائيل أن يكون من أسرة ملعونة. بل يطلب منه أن يأخذ زوجة لابنه من الوسط الآرامي، وسط عشيرته. ثم إن إبراهيم لن يكتفي بهذا الطلب، بل نراه يطلب من هذا الخادم ويستحلفه، بأن لا يعود بابنه إسحق إلى أرض انطلاقته الأولى، أور الكلدانيين، بل يجب عليه أن يبقى بأرض كنعان، بدعوى أن الرب قد أعطاها له ولنسله من بعده، حتى ولو رفضت المرأة التي سيختارها لإسحق المجيء معه إلى أرض كنعان:

"وشاخ إبراهيم وطعن في السن، وكان الرب قد بارك إبراهيم في كل شيء. وقال إبراهيم لأقدم خدام بيته، المُولَّى على جميع ماله: "ضع يدك تحت فخدي، فأستحلفك بالرب، إله السماوات والأرض، أن لا تأخذ زوجة لاني من بنات الكنعانيين الذين أنا مقيم في وسطهم. بل إلى أرضي وإلى عشيرتي تذهب وتأخذ زوجة لابني إسحق. فقال له الخادم: لعل المرأة لا تريد أن تتبعني إلى هذه الأرض التي خرجت منها. فقال له إبراهيم إياك أن ترد ابني إلى هناك. إن الرب، إله السماوات والأرض، الذي أخذني من بيت أبي ومن مسقط رأسي، والذي كلَّمني والذي أقسم لي قائلا: لنسلك أُعطي هذه الأرض،هويرسل ملاكه أمامك فتأخذ زوجة لابني من هناك.وإن لم ترد المرأة أن تتبعك ، فأنت بريء من قسمي هذا. أما ابني فلا ترجع به إلى

هناك. فوضع الخادم يده تحت فخذ سيده وأقسم له على ذلك[22].

وبصدفة، أرادتها التوراة، ينجح خادم إبراهيم في تلبية رغبة سيده، بل إن هذه الصدفة تذهب إلى حد العجب. إذ أن هذا الخادم عندما وصل إلى أرض مولد إبراهيم، قال في نفسه: "إن البنت التي سأقول لها أميلي جَرَّتك حتى أشرب، فتقول اشرب، وأنا أسقي جمالك، تكون هي المرأة التي سأختارها زوجة لإسحق". وبطريقة تدعو إلى الشك قبل أن تدعو للغرابة، ما يكاد هذا الخادم ينتهي من تفكيره حتى تخرج فتاة من القبيلة متجهة نحو عين الماء. وبعد أن ملأت جرتها يطلب منها أن تسقيه ماء، فناولته جرتها وشرب وسقت جماله أيضا، كما كان يتوقع. وكانت هذه هي المرأة التي تزوجها إسحق[23]. هذه المرأة، التي أرادت التوراة ومحرروها أن تكون زوجة لإسحق، لم تكن من أرض مولد إبراهيم وحسب، بل تجعلها صدفة التوراة بنت عمه ناحور، الأخ الثاني لإبراهيم، واسمها رفقة. لم تترد رفقة لحظة واحدة في مصاحبة هذا الخادم إلى أرض كنعان لتكون زوجة لإسحق. كانت جملية، وكانت ايضاً عاقر، مثلها مثل سارة السابقة الذكر. وتريد التوراة بحال عقم رفقة، إيجاد حال المعجزة، لتتكرر قصة

[22] וְאַבְרָהָם זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיהוָה בֵּרַךְ אֶת־אַבְרָהָם בַּכֹּל׃ וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל־עַבְדּוֹ זְקַן בֵּיתוֹ הַמֹּשֵׁל בְּכָל־אֲשֶׁר־לוֹ שִׂים־נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי׃ וְאַשְׁבִּיעֲךָ בַּיהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא־תִקַּח אִשָּׁה לִבְנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ׃ כִּי אֶל־אַרְצִי וְאֶל־מוֹלַדְתִּי תֵּלֵךְ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי לְיִצְחָק׃ וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָעֶבֶד אוּלַי לֹא־תֹאבֶה הָאִשָּׁה לָלֶכֶת אַחֲרַי אֶל־הָאָרֶץ הַזֹּאת הֶהָשֵׁב אָשִׁיב אֶת־בִּנְךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יָצָאתָ מִשָּׁם׃ וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן־תָּשִׁיב אֶת־בְּנִי שָׁמָּה׃ יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לְקָחַנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי וַאֲשֶׁר דִּבֶּר־לִי וַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע־לִי לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי מִשָּׁם׃ וְאִם־לֹא תֹאבֶה הָאִשָּׁה לָלֶכֶת אַחֲרֶיךָ וְנִקִּיתָ מִשְּׁבֻעָתִי זֹאת רַק אֶת־בְּנִי לֹא תָשֵׁב שָׁמָּה׃ וַיָּשֶׂם הָעֶבֶד אֶת־יָדוֹ תַּחַת יֶרֶךְ אַבְרָהָם אֲדֹנָיו וַיִּשָּׁבַע לוֹ עַל־הַדָּבָר הַזֶּה. التكوين: 24. 1-9.

[23] التكوين: 24. 10-67.

إبراهيم في ولده إسحق، الذي ولدته سارة بعد عقم ناهز التسعين سنة.

بعد هذا التمهيد، تنتقل التوراة للحديث عن ميلاد يعقوب. هذا الميلاد الذي جاء بعد توسل إسحق إلى الرب، ليفتح رحم زوجته. وبالفعل يستجيب الرب لدعوة إسحق. فحملت رفقة بولدين، ويخبرها الرب، بعد طلب منها، أن أمتين ما في بطنها، ومن أحشائها سوف يتفرع شعبان[24]. وأن الكبير سيكون في خدمة الصغير[25]. وهذه أيضا، من الطرق التي استعملتها التوراة لتمهيد الطريق أمام يعقوب. لأن هذا الأخير، سيخرج هو الثاني عند الولادة، ولن يكون بذلك البكر[26]. بل إن أخاه عيسو هو من ستكون له البكورية، ومن أجلها يبدأ الصراع بين الأخوين. ونظرا لأهمية هذه البكورية ، نرى يعقوب يتحايل على أخيه عيسو قصد أخذها منه، وقد تم له ذلك، كما تزعم التوراة، مقابل خبز وطبيخ من العدس[27]. بعد هذا الحدث، تنتقل التوراة إلى الحديث عن قضية البركة، التي هي من حظ عيسو في الأصل، لكن مكر وخيانة ومؤامرة كل من يعقوب وأمه، تجعل هذه البركة تعود إلى يعقوب لا إلى من كان يستحقها: عيسو. تقول التوراة: "وحدث لما شاخ إسحق وكلّت عيناه عن النظر، أنه دعا عيسو ابنه الأكبر وقال له: يا بني.قال هاأنذا. فقال: هاأنذا قد شخت ولا أعلم يوم موتي. والآن خذ عُدَّتك وجعبتك وقوسك، واخرج إلى الحقل وصد لي صيدا. وأعد لي ألوانا طيبة كما أحب، وائتيني به فأكل،

---

[24] التكوين : 25. 23.

[25] وهوما رأت فيه الترجمة العربية الكاثوليكية إنذارا بصراع وعداوة بين الشعبين الشقيقين:الأوميين المنحدرين من عيسووالإسرائليين المنحدرين من يعقوب.أنظر:الكتاب المقدس،ص.105 الهامش 5. أما عن تفضيل يعقوب على عيسو أنظر: سفر ملاخي I.2ـ5 وسفر عوبديا I.19ـ21.

[26] تفسر التوراة معنى اسم يعقوب بقولها:ثم خرج أخوه ويده قابضة على عقب عيسو، فدعي اسمه يعقوب. التكوين 26.25.

[27] تكوين: 25. 34.

لكي تباركك نفسي قبل أن أموت. وكانت رفقة تسمع حين كلَّم إسحق عيسو ابنه. فمضى عيسو إلى الحقل ليصيد صيدا ويأتي به. فكلمت رفقة يعقوب ابنها قائلة: إني قد سمعت أباك يكلم عيسو أخاك قائلا: إيتيني بصيد وأعد لي ألوانا طيبة فآكل منها وأباركك أمام الرب قبل موتي. والآن يا بني، اسمع كلامي فيم أ نا آمرك به.امض إلى الغنم وخذ لي من هناك جديين من المعز، فأعدهما ألوانا لأبيك كما يحب، فتأتي بها أباك ويأكل ، لكي يباركك قبل موته"[28].

وبعد تردد من يعقوب مخافة أن يكشف إسحق هذه الخيانة، تقترح عليه أمه أن يرتدي ثياب أخيه عيسو قبل الذهاب إلى أبيه ، حتى لا ينكشف أمره لأبيه إن هو أراد ملامسته. وهكذا يتقدم يعقوب لأبيه بالطعام الذي أنجزته أمه، لا مما كان قد طلبه من عيسو. وعندما تقد يعقوب إلى إسحق بهذا الطعام وأكل منه، طلب منه الاقتراب منه، فشم ، كما تقول التوراة، رائحة ملابس عيسو فباركه. فلما انتهى إسحق من مباركة يعقوب، دخل عليه عيسو، ولم يكن يعلم أن يعقوب وأمه قد خاناه، فيقدم الطعام إلى إسحق الذي يخبره أنه سبق له أن أكل طعاما وبارك من قدم له هذا الطعام ورفض أن يبارك عيسو[29].

---

[28] וַיְהִי כִּי־זָקֵן יִצְחָק וַתִּכְהֶיןָ עֵינָיו מֵרְא ֹת וַיִּקְרָא אֶת־עֵשָׂו בְּנוֹ הַגָּד ֹל וַיּ ֹאמֶר אֵלָיו בְּנִי וַיּ ֹאמֶר אֵלָיו הִנֵּנִי:וַיּ ֹאמֶר הִנֵּה־נָא זָקַנְתִּי ל ֹא יָדַעְתִּי יוֹם מוֹתִי:וְעַתָּה שָׂא־נָא כֵלֶיךָ תֶּלְיְךָ וְקַשְׁתֶּךָ וְצֵא הַשָּׂדֶה וְצוּדָה לִּי צָיְדָה: וַעֲשֵׂה־לִי מַטְעַמִּים כַּאֲשֶׁר אָהַבְתִּי וְהָבִיאָה לִּי וְא ֹכֵלָה בַּעֲבוּר תְּבָרֶכְךָ נַפְשִׁי בְּטֶרֶם אָמוּת:וְרִבְקָה ש ֹמַעַת בְּדַבֵּר יִצְחָק אֶל־עֵשָׂו בְּנוֹ וַיֵּלֶךְ עֵשָׂו הַשָּׂדֶה לָצוּד צַיִד לְהָבִיא: וְרִבְקָה אָמְרָה אֶל־יַעֲק ֹב בְּנָהּ לֵאמ ֹר הִנֵּה שָׁמַעְתִּי אֶת־אָבִיךָ מְדַבֵּר אֶל־עֵשָׂו אָחִיךָ לֵאמ ֹר: הָבִיאָה לִּי צַיִד וַעֲשֵׂה־לִי מַטְעַמִּים וְא ֹכֵלָה וַאֲבָרֶכְכָה לִפְנֵי יְהוָה לִפְנֵי מוֹתִי: וְעַתָּה בְנִי שְׁמַע בְּק ֹלִי לַאֲשֶׁר אֲנִי = =מְצַוָּה א ֹתָךְ:לֶךְ־נָא אֶל־הַצּ ֹאן וְקַח־לִי מִשָּׁם שְׁנֵי גְּדָיֵי עִזִּים ט ֹבִים וְאֶעֱשֶׂה א ֹתָם מַטְעַמִּים לְאָבִיךָ כַּאֲשֶׁר אָהֵב:וְהֵבֵאתָ לְאָבִיךָ וְאָכָל בַּעֲבֻר אֲשֶׁר יְבָרֶכְךָ לִפְנֵי מוֹתוֹ. (تكوين: 27. 1-10).

[29] لم يكتف إسحق برفض مباركة عيسو فقط، بل يخاطبه وكأنه يأمره:هاأنذا جعلته لإسحق سيدا =

من هنا ستبدأ مسيرة يعقوب الذي ـ سيتوجه، بنصيحة من أمه، بعد هذه الفعلة المشينة، وهذه الخيانة الدنيئة، نحو بيت خاله لابان بحران. إلا أن ما يثير دهشة القارئ لهذه الأحداث التوراتية، هو أن يعقوب قبل أن ينصرف، بل يهرب من وجه أخيه الذي هدده بالموت، يدعو له يعقوب مع أنه علم بخيانته ويباركه، ويوصيه كما فعل معه أبوه إبراهيم من قبل، بأن لا يأخذ امرأة من بنات كنعان، بل يجب عليه الزواج من بيت بتوئيل الآرامي. وهكذا يتزوج من هذا البيت، من إحدى بنات خاله لابان[30]. ولم يكتف بزوجة واحدة بل نراه يتزوج مرة ثانية بأخت زوجته الأولى[31]. وكان لكل منهما خادمة[32].

وهنا لابد من الإشارة إلى تناقض صارخ ومكشوف وقع فيه محررو التوراة. إذا كنا قد رأينا أن التوراة وجدت في هاجر زوجة غير شرعية

لك ووهبت له جميع إخوته خدما، وبالحنطة والنبيذ أمددته، فماذا أصنع لك يا بني. التكوين 37.XXVII

[30] التكوين: 28. 1-5. يقول شفيق مقار عن هذه الحكاية: والغاية كما هو واضح من هذه الحكاية الصغيرة، الغريبة، اغتصاب تسلسل للأنساب يبدأ من أبرام الآرامي الذي أصبح إبراهيم العبراني، ويمر بإسحق ليصل إلى يعقوب الذي سيصبح اسمه إسرائيل.أنظر: شفيق مقار:قراءة سياسية للتوراة.ص.46 .

[31] كانت زوجة يعقوب الأولى تسمى راحيل أما أختها فهي ليئة. تقول التوراة إن يعقوب عندما حل بديار خاله لابان فارا من وجه أخيه عيسو، وبعدما قص على خاله كل ما صنعه، فعوض توجيه عتاب أو لوم أو توبيخ ليعقوب من طرف هذا الخال، نراه يرحب به ويطلب منه أن يخدمه مقابل أجرة. فقبل يعقوب العرض واقترح عليه أن يخدمه لمدة سبع سنين مقابل زواجه من راحيل، قبل الخال الاقتراح، وخدم يعقوب خاله سبع سنين توجت بإقامة حفل أو وليمة بهذه المناسبة، وعند دخول يعقوب على زوجته، يفاجأ بوجود ليئة لا راحيل التي تم حولها الاتفاق بين الطرفين، وبع أن احتج يعقوب على خاله، يجيبه هذا الأخير أن أعراف البلد لا تسمح بزواج الصغرى قبل الكبرى، ويقترح عليه إن هو أراد الزواج ثانية براحيل أن يخدمه سبع سنين أخرى، وهذا ما حصل، ويتزوج يعقوب براحيل، التي بسبب حقدها وغيرتها من أختها، يسد الإله التوراتي، كما تقول التوراة، رحمها لمدة طويلة. أنظر التكوين: 29. 15-30 .

[32] اسم خادمة راحيل هي: بلهة، أما اسم خادمة ليئة فهي: زلفة.

لإبراهيم، لأنها كانت مجرد خادمة عند سارة التي أعطتها لزوجها قصد الإنجاب منهاـ ولهذا السبب، حرم ابنها إسماعيل من أن يرث مع إسحق. لن يحترم هذا المنطق التوراتي مع ابناء يعقوب. فعندما رأت راحيل أنها لا تنجب قدمت ليعقوب خادمتها بلهة وطلبت منه أن يدخل عليها حتى يرزقها الرب نسلا، كما رزق أختها. وهكذا تلد بلهة ليعقوب كلا من دان ونفتالي. وتقوم ليئة بنفس العملية[33]، إذ تقدم ليعقوب خادمتها زلفة التي تنجب كلا من يسكار وزبلون. كل هؤلاء الأبناء الأربعة، الذين كانت وضعيتهم تشبه وضعية إسماعيل، كما أن وضعيه أمهاتهم هي نفس وضعية هاجر[34]. إلا أن التوراة ، كعادتها، أرادت أن تفرق بين الحالتين، إذ منعت إسماعيل من أن يرث مع إسحق، بينما أعطت الحق لأبنا بلهة وزلفة ليكونوا من أسباط بني إسرائيل، الذين سيتقاسمون فيما بعد، الأرض التي تزعم التوراة أن الرب قد وعدهم بها.

بعد هذه الأحداث ، تنتقل التوراة إلى الحديث عن راحيل وعن فتح رحمها وإنجابها لكل من يوسف وبنيامين، كما تتحدث عن هروب يعقوب من ديار خاله لابان وملاحقة هذا الأخير له[35].

---

[33] قبل أن تقوم ليئة بتقديم خادمتها ليعقوب، ليدخل عليها، كانت قد أنجبت أربعة أولاد هم: رأوبين، شمعون،لاوي ويهودا.

[34] علما أن هاجر تتميز عنهن جميعا، لكونها كانت أميرة بمصر، قبل أن تقدم كهدية من طرف الفرعون لسارة، بينما لا نجد في التوراة أية إشارة إلى ماضي كل من بلهة وزلفة.

[35] تشير الترجمة الكاثوليكية، في هذا المقام، إلى خدعة أخرى ليعقوب. فقبل أن يهرب من وجه خاله، نجده يقول له، بعدما كثرت ثروته، الآن عليه أن يعمل لحسابه الخاص، فيقترح عليه أن يأخذ من غنمه كل أسود من الضأن وكل أبلق وأقرط من المعز، وهنا تقول الترجمة: نص الآيات 32ـ-34 عسير للتفسير. لاشك أن هذه القصة قديمة. فالضأن من القطعان الشرقية أبيض عموما والمعز أسود، ويعقوب يطالب و بالحيوانات الاستثنائية اللون أجرة له. فلا عجب أن يظن لابان أنه يعقد صفقة رابحة. أما حيلة يعقوب فهي:1ـ يحمل المعز على الجماع (37ـ39) أما عصي فهي

وبعد التعرض لأحداث أخرى، تصل التوراة إلى حدث له أهميته. في الوقت الذي كان فيه يعقوب يستعد للقاء أخيه عيسو قصد مصالحته. يقوم ويعبر بأهله مخاضة يبُّوق، ويعبر بهم الوادي، بينما هو يبقى وحده على الضفة الأخرى. وأثناء مقامه على هذه الضفة، يدخل في صراع مع رجل، هذا الصراع الذي سيدوم إلى حدود الفجر، عندها لم يستطع الرجل مواصلة الصراع ويطلب من يعقوب أن يترك حاله ويسمح له بالانصراف لأن الفجر قد طلع: "وقال:اصرفني، لأنه طلع الفجر. فقال يعقوب: لا أصرفك إلا بعد أن تباركني. فقال له: ما اسمك، قال يعقوب قال لا يكون اسمك يعوب فيما بعد، بل إسرائيل، لأنك صارعت الرب والناس فغلبت. وسأله يعقوب قال: عرفني من فضلك باسمك. فقال لم تسأل عن اسمي وباركه هناك"[36].

فواضح، من خلال هذه الآيات، أن يعقوب لم يكن يصارع رجلا عاديا، بل إن هذا الصراع كان مع الرب، وأن الرب مخافة أن تكتشف هويته عند طلوع الفجر، يطلب من يعقوب أن يسمح له بالانصراف، لكن يعقوب يشرط هذا الطلب بمباركته، وفعلا يقوم هذا الخصم بمباركة يعقوب بأن غير اسمه من يعقوب إلى إسرائيل، أي الذي أسِر الرب-(تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)- كما يدل على ذلك المعني اللغوي لكلمة إسرائيل. فهي كلمة مكونة

خطوط بيضاء يؤثر مرآها في تكوين الجنين. 2ـ يحمل الضأن على الجماع(40) أمام المعز الأسود من القطيع. 3ـ يختار لهذه العمليات الحيوانات القوية ويترك لخاله الحيوانات الضعيفة ونتاجها.وبهذه الطريقة ينتقم يعقوب "بنزاهة من لابان.

[36] וַיֹּאמֶר שַׁלְּחֵנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלֵּחֲךָ כִּי אִם־בֵּרַכְתָּנִי׃ וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה־שְּׁמֶךָ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב׃ וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל כִּי־שָׂרִיתָ עִם־אֱלֹהִים וְעִם־אֲנָשִׁים וַתּוּכָל׃ וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּידָה־נָּא שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה תִּשְׁאַל לִשְׁמִי וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם. (تكوين: 32. 26-30).

من شقين: الشق الأول ישׂר من الجذر שׂרר الذي يدل حسب المعجم العبري على كافح، ناضل، صارع ونافح[37]. أما الشق الثاني אל فهو من أسماء الجلالة في اللغة العبرية. وبذلك يكون المعني، كما سبقت الإشارة، المتصارع مع الرب، وهو ما لاحظه، أيضا، أحمد شحلان[38].

قبل هذا الحدث، حدث تغيير اسم يعقوب ليصبح "إسرائيل" التي أرادت به التوراة تعبيد الطريق أمام الاستيلاء على أرض لم تكن في يوم ما أرضا للعبرانيين، فتوسل مدونو التوراة الأسباب، لتخصيص هذه الأرض لبني إسرائيل، بعد أن أمر رب التوراة بسلب وقتل أهل هذه الأرض، بعون منه، وتحقيق وعده به. فعند ما فر يعقوب من بئر شبع، خوفا من بطش أخيه عيسو، تقول التوراة إنه خلال هذا الفرار، وعند مغيب الشمس، قرر يعقوب أن ينام بعدما وجد مكانا مناسبا لذلك. وفي هذه الليلة حلم حلما كان على الشكل الآتي:"وخرج يعقوب من بئر شبع ومضى إلى حران واتفق أنه وجد مكانا بات فيه، لأن الشمس قد غابت. فأخذ بعض حجارة المكان فوضعه تحت رأسه ونام في ذلك المكان.وحلم حلما، فإذا سلم منتصب على الأرض ورأسه يلامس السماء، وإذا ملائكة الرب صاعدون نازلون عليه، وإذا الرب واقف بالقرب من يعقوب ، فقال : أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحق. إن الأرض التي أنت نائم عليها، لك أُعطيها ولنسلك"[39].

---

[37] أنظر:دفيد سجيف:قاموس عبري عربي للغة العبرية المعاصرة.تل أبيب 1990،ص.1756.

[38] أحمد شحلان:"الأسماء الأعلام التوراتية ..."، ص.59. ويرى محمد علي البار أن معنى هذا الاسم هو:القوي بالرب.أنظر: محمد علي البار: أباطيل التوراة: الرب جل جلاله والأنبياء عليهم السلام في التوراة والعهد القديم'دراسة مقارنة، دمشق، دار القلم، بيروت الدار الشامية 1990 ، ص.145.

[39] וַיֵּצֵא יַעֲק ֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּלֶךְ חָרָנָה: וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיָּלֶן שָׁם כִּי־בָא הַשֶּׁמֶשׁוַיִּקַּח מֵאַבְנֵי הַמָּקוֹם וַיָּשֶׂםמְרַאֲשֹׁ תָיו וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא: וַיַּחֲל ֹם וְהִנֵּה סֻלָּם מֻצָּב אַרְצָה וְר ֹאשׁוֹ מַגִּיעַ
=

وهو حلم، كما يمكن ملاحظة ذلك، مصطنع، من أجل إعطاء مصداقية إلهية للسيطرة على أرض كانت تعتبرها التوراة، دائما، أرض غربة بني إسرائيل. فكان بالأحرى، على يعقوب، أن يحلم حلما، مزعجا، له علاقة بوجوده في هذا المكان، كملاحقة عيسوله أو تراجع أبيه عن مباركته. إلا أننا نرى أن أول خطاب توجه به الإله التوراتي إلى يعقوب هو: "إن الأرض التي أنت نائم عليها لك أعطيها". وكأننا بهذا الإله، كما يقول شفيق مقار، لا عمل له إلا إعطاء أرض أولائك الكنعانيين لنسل إبراهيم ويعقوب[40]. فلم يسأله هذا الإله عن سبب وجوده في هذا المكان ولم يعاتبه على ما صنع بأخيه عيسو. بل أكثر من ذلك نجد هذا الإله التوراتي يعده بأن هذه الأرض سوف تكون لنسله من بعده، هذا النسل الذي سيكون كتراب الأرض . ويذهب الإله التوراتي أبعد من ذلك، عندما وعده بأنه لن يتخلى عنه، وأنه سيكون معه إلى أن يتحقق هذا الوعد[41]. لكن ما يمكن أن يستغربه القارئ لهذا النص التوراتي هوما جاء في الآية السادس عشرة، من الإصحاح الثامن والعشرين. فعندما استيقض يعقوب من منامه نجده يتساءل: "أحقا إن الرب في هذا المكان، وأنا لم أعلم"[42]. وكأننا به ترك إلهه وراء ظهره عندما غادر بيت أبيه متوجها نحو بيت خاله لابان. وتزداد دهشة القارئ لهذا النص، الذي يفهم منه أن يعقوب لم يعلم أو أنه لم يكن على بينة من أن هناك إلها واحدا هو الذي كان يدعو إليه إبراهيم وإسحق من بعده، فنجده ينذر نذرا فيه نوع من عدم اليقين بوجود إلهي في هذا

הַשָּׁמָיְמָה וְהִנֵּה מַלְאֲכֵי אֱל ֹהִים ע ֹלִים וְי ֹרְדִים בּוֹ:וְהִנֵּה יְהוָה נִצָּב עָלָיו וַי ֹאמַר אֲנִי יְהוָה אֱל ֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וֵאל ֹהֵי יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שׁ ֹכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֶךָ.
التكوين: 28. 10-13.

[40] شفيق مقار: قراءة سياسية للتوراة. ص.54

[41] التكوين: 28. 14-16.

[42] אָכֵן יְהוָה בַּמָּקוֹם הַזֶּה וְאָנ ֹכִי ל ֹא יָדָעְתִּי.

المكان، يقول:"إن كان الرب معي وحفظني في هذا الطريق الذي أنا سالكه، ورزقني خبزا آكله وثوبا ألبسه. ورجعت سالما إلى بيت أبي، يكون الرب لي إلها، وهذا الحجر الذي جعلته نصبا يكون لله، وكل ما ترزقني إياه فإني أؤدي لك عشرة"[43]. علما أن الرب عندما ظهر له في المنام ، سبق وأن وعده بأنه لن يتخلى عنه .

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هذا الإله الذي يتحدث عنه هذا النص التوراتي، الإله الذي تصارع معه يعقوب وخرج منتصرا[44]، هل هو نفس الإله الذي كان يعتقد فيه داخل عشيرته، أم أن الأمر يتعلق بإله جديد؟ لأن إسرائيل هو يعقوب، والإله المتحدث عنه هنا هو إله إسرائيل لا إله إبراهيم وإسحق.

VI ـ موسى شخص وسيرة

يبدأ الحديث عن موسى في التوراة في سفر الخروج، وينتهي بسفر التثنية، مرورا بسفري الأحبار والعدد. وتبدأ التوراة الحديث عن هذه الشخصية المحورية، في التاريخ العام لبني إسرائيل وتاريخ أنبيائهم، بمقدمة تسرد فيها أسماء أبناء يعقوب (إسرائيل)، الذين دخلوا معه بلاد مصر، عندما كان أخوهم يوسف على رأس خزائنها. كما تشير التوراة في هذه المقدمة[45] إلى التكاثر العددي لبني إسرائيل بهذه البلاد. هذا التكاثر الذي تجعله التوراة

---

[43] التكوين: 28. 20-22.

[44] إذا ما حاولنا الرجوع إلى آداب الشرق القديم، خاصة بمنطقة وادي الرافدين، عند كل من البابليين والآشوريين والسوماريين، الذين عرفوا بتعدد الآلهة، لا نجد إشارة واحدة إلى تغلب الإنسان على هذه الآلهة، بل إن الإنسان، حسب هذه الأساطير، خلق ليكون في خدمة الآلهة. لكن الأمر عند بني إسرائيل يختلف، حيث غلبة الإنسان على الإله. ثم إذا كان يعقوب قد دخل في صراع جسماني، فإننا وجدنا بعده موسى يدخل في صراع كلامي مع الرب، عندما أرسله لتحرير بني جلدته من قبضة المصريين. أنظر: الخروج III/7ـ22.

[45] الخروج: 1 . 1-22.

سببا في دعوة فرعون مصر، الذي لم يعرف يوسف وما قام به من أجل إنقاذ البلاد من هلاك محقق؟

وتشير التوراة أيضاً إلى اضطهاد هؤلاء النزلاء، خوفا منهم ومن انضمامهم إلى أعدائهم في حال حرب. وهكذا ، تقولة، انصاع المصريون إلى رغبة حاكمهم وأنزلوا أشد العقاب ببني إسرائيل. ولوضع حد لهذا التزايد العددي في صفوف بني إسرائيل، يأمر فرعون مصر، قابلات بني إسرائيل بالإخبار عن كل مولود ذكر ليقتل. إلا أن القابلاتـ لم تفعل ما أمرهن به فرعون مصر. في وسط هذه الأحداث يولد موسى من عائلة لاوي. وقد استطاعت أمه إخفاءه لمدة ثلاثة أشهر، وعندما لم تستطع الاستمرار في هذه العملية، نظرا لما كان قد أمر به فرعون مصر، وضعت الابن في تابوت وألقت به في اليم. هذا اليم الذي يقود موسى الصبي إلى أحضان بنت فرعون التي سمته موسى، قائلة في ذلك: "ولما كبر الولد، جاءت به ابنة فرعون، فأصبح لها ابنا، وسمته موسى وقالت: لأني انتشلته من الماء"[46].

وقبل المضي في سرد الأحداث الخاصة بموسى، تستوقفنا هذه التسمية التي سمته بها بنت فرعون. فكيف لهذه الفتاة أن تطلق هذا الاسم العبراني على هذا الطفل، علما أن المصريين، كما تقول التوراة، كانوا يعتبرون بني إسرائيل أناساً من الدرجة الثانية؟ وكانوا لا يتكلمون لغتهم ولا يتبعون عاداتهم. فأين تعلمت بنت فرعون، التي كانت تعيش داخل البلاط الفرعوني، لغة بني إسرائيل؟ وكيف اهتدت إلى هذه التسمية، التي يدل شرحها لها، على أنها كانت على علم باللغة التي كانت متداولة بين اليهود بمصر. ونحن نعلم تاريخياً أن اليهود، في كثير من المراحل التاريخية قد تخلوا

[46] וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד וַתְּבִאֵהוּ לְבַת־פַּרְעֹה וַיְהִי לָהּ לְבֵן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן־הַמַּיִם מְשִׁיתִהוּ. (خروج: 2. 10.

عن لغتهم، كيفما كانت هذه اللغة، وكانوا يتكلمون لغة البلد الذي كان يسكنونه. ونحن نعتقد أن اللغة التي كانت مستعملة داخل الوسط اليهودي في هذه المرحلة، هي اللغة المصرية القديمة، لغة السيادة والسيطرة آنذاك. وهكذا نميل إلى الاعتقاد أن الاسم الأول الذي أُطلق على موسى، كان اسما مصريا لا يبعد بكثير عن هذا الاسم، إلا أن محرري التوراة أرادوا له أن يكون اسما عبريا، فوضعوا له هذه الرواية في التوراة[47]. وفي هذا الإطار تقول الترجمة الكاثوليكية:"هذا هو الأصل الشعبي المشتق منه اسم موسى (في العبرية موشي) من فعل مشا، أي انتشل". غير أن ابنة فرعون لا تتكلم العبرية. وعليه فإن هذا في الواقع اسم مصري، يُعرف بصيغته المختصرة (موزس) وبصيغته الكاملة(توت موزس)، وتعني (الإله توت ولد)"[48]. إلا أن ما يثير انتباه المتتبع لمراحل ولادة موسى ونشأته، هو التوافق الحاصل بينها وبين الأحداث التي ترويها الأساطير الشرقية القديمة، خاصة ما يتعلق بشخصية سارجون، مؤسس الدولة الأكادية (حوالي الألف الثالث قبل الميلاد). وقبل أن نعرض إلى ما أشرنا إليه حول

---

[47] هذا لا يعني أننا ننفي عبرانية موسى،لقد ولد كما نعلم، من عائلة عبرانية،إلا أنه نظرا للأحوال التي عرفتها مصر،فإن موسى عاش و تربى داخل البلاط الفرعوني، فكان طبيعيا أن يأخذ اسما معروفا داخل الوسط الذي تربى فيه.

[48] أنظر الكتاب المقدس.ص.155 الهامش2 . وهونفس الرأي الذي نجده عند فرويد.أنظر:
S.Freud :*L'homme Moise et le religion monothéiste*, Paris, Gallimard 1986 ,pp.64-75.لا يعني هذا الكلام أننا نتبنى بالضرورة أطروحة فرويد، ما يهمنا هو أن نقدم للقارئ، غير المتمرن، مثل هذه الكتابات.من بين ما ذهب إليه فرويد أيضا قوله أن موسى لم يكن من بني إسرائيل بل هو شخصية مصرية، وهذا يتعارض مع ما حملته التوراة من أخبار عن موسى وكذلك ما جاء عنه في القرآن، أضف إلى ذلك أنه يعتقد أن موسى شخصية أسطورية، ص. 63:
« L'homme Moïse, qui fut le libérateur du peuple juif, son législateur et ce lui qui lui donna sa religion, appartient à des temps si reculés qu'on ne peut d'abord éviter de se demander s'il est une personnalité historique ou une création de la légende ».

التوافق الحاصل بين رواية مولد ونشأة موسى ومولد ونشأة سرجون، نعرض أحداث مولد هذا الأخير، نقلا عن Dhorme.

« Je suis Sargon, le roi puissant, le roi d'Akkad. Ma mère était une vestale, je ne connu pas mon père, tandis que le frère de mon père habitait la montagne. Dans ma ville d'Azoupirani qui est sise au bord de l'Euphrate, ma mère, la vestale, fut enceinte de moi. Elle me mit au monde en secret. Elle me déposa dans une corbeille de jonc, en ferma l'ouverture avec de la poix et m'abandonna au fleuve, qui ne me noya pas. Le fleuve me conduisit vers Akki, le puiseur d'eau. Akki, le puiseur d'eau, dans la bonté de son coeur, me tira du fleuve. Akki, le puiseur d'eau, m'éleva comme son propre fils. Akki, le puiseur d'eau, fit de moi son jardinier. Dans ma fonction de jardinier Istar me prit en affection, je devins roi et j'exerçai la royauté pendant quarante-cinqans»[49].

فما يمكن ملاحظته، هو أن كلا من موسى وسرجون ولدا في ظروف صعبة، الأول ولد في الوقت الذي أمر فيه فرعون مصر بقتل كل مولود ذكر من الوسط العبراني، وسرجون يولد في ظروف غامضة، إذ ولدته أمه في السر. وإذا كانت أم موسى لم تستطع إخفاءه، خاصة عندما بدأ يكبر، فألقت به في اليم خوفا من بطش فرعون، فإن أم سرجون، خوفا من العار، ألقت به هي الأخرى في الوادي. وإذا كان موسى قد أنتشل من الماء من طرف بنت فرعون، التي احتضنته وتولت تربيته، فإن سرجون يقع بين يدي رجل اعتنى هو الآخر بتربيته والسهر عليه إلى أن استطاع الإمساك بأمور الدولة التي يتحدث عنها في روايته.

بعد حديث التوراة عن مولد ونشأة موسى، تنتقل إلى سرد أحداث رواية هربه من وجه فرعون مصر بسبب قتله رجلا مصريا دفاعا عن رجل

[49] E.Dhorme : *les religions de Babylonie et d'Assyrie*.Paris,Cerf ,1949,p.58.

عبراني، كما تقول التوراة[50]. إلى أن يصل إلى مدين حيث يتزوج من إحدى بنات شيخ هذه القبيلة[51]، صفورة مقابل رعي غنم أبيها. بعد هذا تنتقل التوراة إلى الحديث عن الوحي الذي تلقاه موسى، وعن الأمر الإلهي له بالرجوع إلى أرض مصر، قصد تحرير بني إسرائيل من قبضة المصرين. إلا أن هذه المهمة التي كلف بها موسى لن تكون بدون مقابل، فقد جعلت التوراة ومحرروها من أرض كنعان هذا المقابل، وكأن هذا الإله التوراتي لا هم له سوى الاستلاء على أرض الكنعانيين وغيرهم من الأمم وإهدائها إلى هذا الابن المدلل، إسرائيل: "فقال الرب إني قد رأيت مذلة شعبي الذي بمصر، وسمعت صراخه بسبب مُسخريه، وعلمت بآلامه، فنزلت لأنقذه من أيدي المصريين وأصعده من هذه الأرض إلى أرض طيبة واسعة، إلى أرض تدر لبنا حليبا وعسلا، إلى مكان الكنعانيين والحثيين والأموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين[52].

---

[50] جاء في التوراة أن موسى عندما كبر خرج يتفقد أخبار إخوته العبرانيين، فرأى رجلا مصريا يضرب رجلا عبرانيا، فتدخل موسى وقتل المصري. ثم خرج مرة ثانية ووجد رجلين عبرانيين يختصمان، فخاطبهما بأن يفكا هذا الخصام، لكن أحدهما يرد عليه: من أقامك رئيسا وحاكما علينا، أتريد قتلي كما قتلت المصري. وبمجرد ما سمع موسى هذا الكلام، حسب زعم التوراة، قرر الهروب خوفا من بطش فرعون، وهنا لابد من بعض الملاحظات:

ا ـ لا نعرف كيف تعرف موسى على العبرانيين وعرف أنهما إخوته، فلا نجد في التوراة إشارة واحدة إلى هذا الأمر.

ب ـ كيف تعرف موسى على أصله العبراني، لا شيء في التوراة، على الأقل في هذا المقام.

ج ـ كيف يمكن لعبد عبري أن يرد بمثل ما رد به على موسى: من جعلك رئيسا علينا..

د ـ لا نعرف كيف وصل خبر مقتل المصري على يد موسى إلى فرعون.، وكيف أن فرعون يريد قتله على ما قام به. نجد جوابا على ذلك، لكن في القرآن: "وجاء رجل من أقصا المدينة يسعى قال يا موسى إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك فاخرج إني لك من الناصحين" (القصص 20).

[51] لقد ورد ذكر حمي موسى، شيخ مدين، تحت أسماء متعددة. فمرة يسمى برعوئيل (الخروج 2 .18)، ومرة أخرى بيترو (الخروج 3 .1 ...).

[52] וַיֹּ אמֶר יְהוָה רָא ה רָאִיתִי אֶת־עֳנִי עַמִּי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם וְאֶת־צַעֲקָתָם שָׁמַעְתִּי מִפְּנֵי נ גָ]ו כִּי יָדַעְתִּי אֶת־מַכְא בָוי׃וָאֵרֵד לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם וּלְהַעֲל תוֹ מִן־הָאָרֶץ הַהִוא אֶל־אֶרֶץ טוֹבָה וּרְחָבָה אֶל־אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ אֶל־מְקוֹם הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמ רִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי.

=

وبعد أن يخاطبه الرب بهذه الكلمات، وبعد أن طمأنه بمؤازرته بأخيه هارون وتأييده ببعض المعجزات التي سيقدمها أمام فرعون ، وإخبار الرب له، كما تقول التوراة، من أن الذين كانوا يريدون قتله قد ماتوا جميعهم، يقرر موسى الرجوع إلى مصر قصد تنفيذ ما أمر به. وبعد عدة مقابلات مع فرعون، يرافق ذلك حدث معجزة من المعجزات المؤيدة له، يسمح فرعون مصر للعبرانيين بمغادرة أرض مصر. وهكذا خرج بنوإسرائيل من مصر تحت قيادة موسى الذي تولى، حسب ما تقوله التوراة، تربيتهم من جديد. إلا أن هذه المهمة لم تكن بالهينة. فلقد لاقى موسى من بني إسرائيل العنت والكفر الشديدين، وتوجوا ذلك بتخليهم عن عبادة الرب إلى عبادة العجل الذهبي[53] الذي كان سببا، كما تقول التوراة، في غضب الرب عليهم. وهو ربهم الذي نراه يطلب من موسى السماح له بإفنائهم: "والآن، دعني، ليضطرم غضبي عليهم فأفنيهم، وأما أنت فأجعلك أمة عظيمة[54].

وبعد توضيحه لكثير من التشريعات والقوانين الإلهية التي يجب على بني إسرائيل الحفاظ عليها واتباعها، يخطب فيهم موسى خطبة وداعه الواردة في سفر التثنية، ويذكّر فيها بني إسرائيل بالشريعة اليهودية، كما يتنبأ لهم بالجلاء، نظرا لما صنعوه طوال رحلتهم من مصر إلى أن وصلوا أرض كنعان. إنه خطاب يترك لهم الباب مفتوحا أما التوبة والعودة إلى الرشاد. إلا أن المثير للانتباه والدهشة والتعجب، وما إلى ذلك، هو ما جاء في سفر التثنية، حيث تصف التوراة كلا من موسى وهارون بالخائنين، وأنهما لم يحفظا شريعة الرب، بل خاناه في وسط بني إسرائيل، لذلك كان عقاب

(الخروج: 3. 7-8).

[53] الخروج:3.7-8.

[54] וְעַתָּה הַנִּיחָה לִּי וְיִחַר־אַפִּי בָהֶם וַאֲכַלֵּם וְאֶעֱשֶׂה אוֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל.

موسى، خاصة، بأن منعه الرب من الدخول إلى تلك الأرض التي كان قد وعده بها من قبل: "وقال له الرب ـ لموسى ـ هذه هي الأرض التي أقسمت لإبراهيم وإسحق ويعقوب قائلا: لنسلك أعطيها. قد أريتك إياها بعينيك، ولكنك إلى هناك لا تعبر"[55].

فما هي الأعمال التي قام بها موسى والتي اعتبرها الرب خيانة ومنعه بسببها من دخول الأرض التي وعده بها؟ لا نجد في التوراة ما يشير إلى هذه الخيانة أوما يبررها. ثم إن كان موسى قد خان الرب في وسط بني إسرائيل، فهل يعقل اتباع شريعة جاءت على يد رجل نعته الرب بالخائن؟ وهل يعقل أن يكلف الرب إنسانا خائنا برسالة كتلك التي كلف بها موسى؟ وفي تعارض واضح تشير- التوراة ـ إلى أنه لم يقم في بني إسرائيل نبي كموسى[56]. وتزداد دهشة القارئ عظماً، عندما يقرأ في التوراة، أن موسى يتحدث عن موته وعن المكان الذي دفن فيه وعن الذي دفنه. هذا في الوقت الذي يزعم فيه اليهود أن موسى هو من كتب التوراة بيده، إضافة إلى أنه لا يعرف قبره إلى يومنا هذا: "فمات هناك موسى، عبد الرب،في أرض موآب، بأمر من الرب. ودفنه ـ أي الرب ـ في الوادي في أرض موآب، تُجاه بيت فغور. ولم يعرف أحد قبره غلى يومنا هذا. وكان موسى ابن مائة سنة وعشرين سنة، حين مات.."[57].

---

[55] التثنية: 34. 4.

[56] التثنية 34 .10. لم تنعت أية ديانة نبيها بالخيانة، كما فعلت التوراة هنا.

[57] التثنية 34 .5ـ6 هذا في الوقت الذي تشير فيه التوراة في سفر الخروج بأن الرب هومن كتب التوراة وسلمها لموسى.أنظر: الخروج 34 .12. وفي مكان آخر من التوراة نفسها جاء أن موسى بأمر من الرب -ومن كتب التوراة-وقال الرب لموسى أكتب لك هذا الكلام כתב לך את הדברים. أنظر: التثنية 34 .27.

أما حديث التوراة عن خيانة موسى وهارون وعدم إيمانهما وتصديقهما لله! فقد ورد في سفر الخروج الآية 12 من الإصحاح 20.

"فقال الرب لموسى بما أنكما لم تؤمنا بي ولم تقدساني على عيون بني إسرائيل، لذلك لن تُدْخلا أنتما هذه الجماعة إلى الأرض التي أُعطيها إياها"[58].

لقد تساءل كثير من الباحثين عن سر خطيئة موسى وهارون في حق الرب. فهل كانت خطيئة موسى ـ ولا نعتقد أنه قد وقع فيما تدعيه وتزعمه التوراة ـ هي ضربه الصخرة مرتين[59]، كما استفسرت الترجمة العربية الكاثوليكية[60]، التي ترى أن المحرر الكهنوتي حاول هنا، أن يشرح ويبرر في نفس الوقت، موقف الرب من عدم دخول موسى وهارون تلك الأرض التي سبق وأن وعدهما بها. هذا الأمر ـ خيانة موسى وهارون ـ أكدته التوراة مرة ثانية، إذ نقرأ نفس الكلام في سفر التثنية :

"لأنكما خالفتماني في وسط بني إسرائيل، عند ماء مريبة قادش، في برية صين، ولم تقدساني في وسط بني إسرائيل. فأنت ترى عن بعد تلك الأرض التي أعطيها بني إسرائيل إياها ، ولكنك لا تدخلها"[61].

وقبل هذا الكلام، نجد التوراة تفسر لماذا لم يدخل موسى تلك الأرض. فعندما وصل بنو إسرائيل إلى قادش، قادمين إليها من حوريب،

[58] וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן יַעַן לֹא־הֶאֱמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֵן לֹא תָבִיאוּ אֶת־הַקָּהָל הַזֶּה אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם.

[59] וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן יַעַן לֹא־הֶאֱמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֵן לֹא תָבִיאוּ אֶת־הַקָּהָל הַזֶּה אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם.

[60] الكتاب المقدس: ص.319،هامش3.

[61] עַל אֲשֶׁר מְעַלְתֶּם בִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמֵי־מְרִיבַת קָדֵשׁ מִדְבַּר־צִן עַל אֲשֶׁר לֹא־קִדַּשְׁתֶּם אוֹתִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי מִנֶּגֶד תִּרְאֶה אֶת־הָאָרֶץ וְשָׁמָּה לֹא תָבוֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אֲנִי נֹתֵן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל.

رفض هؤلاء الدخول إليها وطلبوا من موسى أن يبعث منهم رجالا ليكتشفوا لهم هذه الأرض قبل الدخول إليها، وهو الأمر الذي استحسنه موسى، حسب ما تقوله التوراة[62]. لكن بني إسرائيل رفضوا الدخول إلى هذه الأرض، رغم التقرير الإيجابي الذي قدمه أولئك الذين كلفوا باستطلاع الأرض: "فلم تشاءوا الصعود إليها وعصيتم أمر الرب إلهكم . وتذمرتم في خيامكم وقلتم إنما أخرجنا الرب من أرض مصر بسبب بغضه لنا ليسلمنا إلى أيدي الأموريين فيستأصلنا"[63].

ورغم طمأنة موسى لهم، وتأكيده لهم أن الرب سيكون معهم عند دخول هذه الأرض التي كانت، كما تقول التوراة، آهلة بالسكان وذات مدن عظيمة وأسوار تبلغ السماء[64]، إلا أنهم عندما رفضوا الصعود إلى هذه الأرض، سمع الرب كلامهم وأقسم بأن لا يُرى هذا الجيل، بما فيهم موسى، تلك الأرض:

"وعلي أيضا غضب الرب بسببكم ، فقال وأنت أيضا لن تد خلها"[65].

وهو ما أكدته أيضا، الآيتان 26 و27 من الإصحاح الثالث من نفس السفر: "ولكن غضب الرب علي بسببكم ولم يسمع لي، بل قال لي الرب كفاك لا تزد في الكلام معي في هذا الأمر. ولكن اصعد إلى قمة الجبل وارفع عينيك غربا وشمالا وجنوبا وشرقا، وانظر بعينيك، لأنك لن تعبر هذا الأردن"[66].

---

[62] التثنية: 1 . 19-23.

[63] וְל֖א אֲבִיתֶ֣ם לַעֲל֑ת וַתַּמְר֕וּ אֶת־פִּ֥י יְהוָ֖ה אֱל֥הֵיכֶֽם׃ וַתֵּרָגְנ֤וּ בְאָהֳלֵיכֶם֙ וַתּ֣אמְר֔וּ בְּשִׂנְאַ֤ת יְהוָה֙ א֔תָנוּ הוֹצִיאָ֖נוּ מֵאֶ֣רֶץ מִצְרָ֑יִם לָתֵ֥ת א֛תָ֖נוּ בְּיַ֥ד הָאֱמ֖רִי לְהַשְׁמִידֵֽנוּ׃ (تثنية: 1. 26-27).

[64] וְל֖א אֲבִיתֶ֣ם לַעֲל֑ת וַתַּמְר֕וּ אֶת־פִּ֥י יְהוָ֖ה אֱל֥הֵיכֶֽם׃ וַתֵּרָגְנ֤וּ בְאָהֳלֵיכֶם֙ וַתּ֣אמְר֔וּ בְּשִׂנְאַ֤ת יְהוָה֙ א֔תָנוּ הוֹצִיאָ֖נוּ מֵאֶ֣רֶץ מִצְרָ֑יִם לָתֵ֥ת א֛תָ֖נוּ בְּיַ֥ד הָאֱמ֖רִי לְהַשְׁמִידֵֽנוּ׃ (تثنية: 1. 28).

[65] גַּם־בִּ֗י הִתְאַנַּ֣ף יְהוָ֔ה בִּגְלַלְכֶ֖ם לֵאמ֑ר גַּם־אַתָּ֖ה ל֥א־תָב֥א שָֽׁם׃ (نفسه: 1. 37).

[66] نفسه، 4. 21.

لا نريد أن ننهي كلامنا عن هذه الملاحظات النقدية، دون الإشارة إلى أن نقد التوراة لا يمكن أن ينحصر في هذه الصفحات القليلة، بل إننا ندرك تمام الإدراك، أنه عملية معقدة وذات انزلاقات كثيرة، يجب أن يخصص لها موضوع منفرد. لهذه الأسباب وغيرها نتمنى أن تتاح لنا فرصة أخرى ـ ونحن عازمون على ذلك ـ لخوض غمار هذا البحث الذي شغل كثيراً من باحثي التوراة والدارسيها، سواء في العالم الإسلامي أو الغربي. ويكفينا هنا، أن نشير إلى تلك الملاحظات والانتقادات الوجيهة والقيمة التي أفردها ابن حزم للتوراة في كتابه المشهور الفصل في الملل والأهواء والنحل. كما تجدر الإشارة إلى أننا، في هذه المرحلة الأولى، ارتأينا أن تبقى ملاحظاتنا حول هذه الأمور التوراتية حبيسة التوراة، بمعنى أننا نريد كشف ما وقعت فيه التوراة من أخطاء، انطلاقا من التوراة نفسها، لا بالاعتماد على ما وصلت إليه مختلف الدراسات النقدية للتوراة. وهي نفس الطريقة التي سننهجها عندما سنحاول مقارنة التوراة العبرية بالتوراة السامرية واليونانية. وهذه دراسة في طور الإنجاز.

المسكوت عنه في حركية الفكر الإسلامي
داخل المنظومة الدينية اليهودية

مريم آيت أحمد وعلي

سيتناقش محور المداخلة إشكالية القفز التاريخي اليهودي على أكبر محطة شكلت محور التأطير النظري والعملي لأركان الدين اليهودي، وهي مرحلة التأثر بالفكر الإسلامي في الأندلس، وكدارسين متخصصين في الدراسات الشرقية ومقارنة الأديان، علينا أن نطرح مجموعة أسئلة منهجية، نحاول من خلالها فك الاشتباك الحاصل لدى جمهور كبير من المتلقين الغربيين، والذين تشربوا فكرة الوسيط اليهودي في تشكيل المنظومة الثقافية الغربية،واغفلوا المنبع الذي انهمرت من خلاله جداول هذه الوساطة اليهودية، فهل شكلت الفلسفة اليهودية في أوروبا دورا علميا بارزا من دون أي تأثير إسلامي؟ هل نتاج الفكر اليهودي كان منقحا من كل عناصر التثاقف مع الحضارة الإسلامية؟ ألم يحن الوقت لتسويق وتدويل جوهر القيم الإسلامية في علم المناظرات ومقاصد الشريعة ؟ ألا يجدر بنا أن نتخلص من عقلية رد الفعل إلى عقلية الفعل، وتقديم قراءات علمية ممنهجة تؤكد الحضور الإسلامي الأندلسي في التأسيس لمنهج تلاقح الحضارات وحوار الأديان والثقافات؟

هذه مجموعة أسئلة وأخرى ستطرح نفسها في الموضوع، سنحاول الإجابة عنها في هذا البحث، وإلقاء الضوء على بعض الإشكاليات التي تدخل في صميم الفكر الإسلامي المعاصر واستشراف مستقبل الحوار بين الأديان ليس بمفهومه الإعلامي أو السياسي، وإنما بمجالاته العلمية والأكاديمية البحثية المنهجة.

فمن الحقائق التاريخية المؤكدة، أن الدولة الإسلامية هي التي حفظت الكيان اليهودي من الاندثار، عندما ساوت في البلاد التي فتحتها، بين الأقليات اليهودية، وبين الغالبية المسيحية من أهل هذه البلدان.

إذ لولا ظهور الدولة الإسلامية، وامتداد رقعتها لتشمل جزءا كبيرا من الأراضي التي كانت تخضع، لحكم الرومان سابقا في شرق وجنوب وغرب البحر الأبيض المتوسط، لكانت بقايا الجماعة اليهودية المهاجرة تعيش على شاكلة قبائل الغجر المتناثرة في الأودية والغابات، وعلى حدود المدن الأوربية.

والتاريخ خير شاهد على مراحل تطور الفكر الديني اليهودي من ثورة باركوبا، إلى زمن الفتح الإسلامي. إذ تطلعنا المصادر التاريخية بأنه وبعد فشل ثورة باركوبا 132–135م على الجيش الروماني، لم يبق من مظاهر اليهودية في فلسطين،إلا بعض المدارس الدينية، ومحكمة السنهدرين التي كانت تنقل من قرية إلى أخرى. واضطرت الجماعة اليهودية بعد فقدان القدرة على المواجهة العسكرية، وبعد تصاعد وثيرة الأحقاد والكراهية ضد اليهود، وإصدار القرارات بحرمانهم من حقوقهم السياسية والاجتماعية والدينية، إلى الهجرة إلى العراق. ولعل النص الآتي، يوضح سياسة السلط الحاكمة، قسطنطين، في إقصاء وإبعاد اليهود: "إن القوم (اليهود) الذين أفسدوا أرواحهم العميان .. هم أكثر الشعوب عداء .. ومن السخف أن يتباهوا أننا بدون تعاليمهم غير قادرين على حفظ الأمور بطريقة صحيحة بعد قتلهم سيدهم المسيح .. فهذه إرادتنا .. ليكن معلوما لدى اليهود أنه إذا تجاسر أي واحد منهم، بعد صدور هذا القانون. على ان يهاجم .. ويجب تسليمهم فورا إلى أتون النار"[1].

---

[1] تاريخ الكنيسة ماكفرت ج/ 3 ص 13 (والنص لقسطنطين بحرفيته كما هو الشأن بالنسبة للنقاط =

وفي سياق الهجرة اليهودية، أنشأ اليهود على الفرات مدارس كبرى لـ"لأمورائيم"(المعلمين) في نهر درعة، ومن بعدها في سورا وفي فومبديثة. واستطاع الأمورائيم في وسط هذا المحيط الذي كانت تسوده أجواء الأمان والحرية الدينية المطلقة،أن يشرحوا المشنا شرحا مفصلا وأعمق منهجية، مقارنة بما قام به علماء فلسطين الذين كانت تحكمهم الصراعات السياسية والخلافات المذهبية[2].

وهكذا أصبحت مجموعة الشروح العراقية تعرف بالتلمود البابلي. ومن بعد "الأمورائيم" نشأت في العراق طبقة من العلماء يعرفون بالسبورائيم، أي الأساتذة الشارحين للتلمود والمنظمين لأبوابه. وقد استمر نشاطهم العلمي في سورا وفومبديثة من سنة 500 إلى سنة 550م[3].

ثم نشأت طبقة أخرى من العلماء يعرفون بالغاؤونية، اهتموا بإصدار الفتاوى الدينية والفقهية ليهود الشرق والغرب.لكن ونتيجة منعهم من حقوقهم في ممارسة حريتهم الدينية والفكرية والاجتماعية، من قبل أنصار المجوس وأتباع "مزدك"، أواخر أيام الدولة الساسانية. توقف نشاط تلك المدارس، ولاسيما بعد ما حكم الملك "قباذ الثاني" بقتل رأس الجالوت اليهودي (مارزطرة) سنة 521م[4].

وبناء على هذه المعطيات، تتبين متانة وصلاحية العلاقة الرابطة بين الجانب الإبداعي والفكري للعقلية اليهودية، بالجانب الأمني، وهو ما أثر

التي يبدو أنها نعوت عن اليهود تمت إزالتها لاحقا من أساس النص).

[2] الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، عبد الرزاق أحمد قنديل،ط دار التراث،القاهرة،1984،ص. 176.

[3] *Mircea Eliade et des idées religieuses, De Mahomet à l'âge des Réformes*, Bibliothèque Historique payot, Tome 3, p. 165.

[4] نقد التوراة، أسفار موسى الخمسة، السامرية العبرانية اليونانية، أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1995، ص. 59.

وبشكل إيجابي، في نفسية وفكر فقهاء وأحبار ومعلمي المدارس الدينية اليهودية، بشتى تلاوينها المذهبية. الشيء الذي لم تجده الجماعة اليهودية خارج الإطار الحضاري الإسلامي، ولذلك فلا غرابة إذا استمعنا للشواهد التاريخية "وهي تحدثنا عن استقبال الجالية اليهودية العراقية لجيوش الفاتحين العرب المسلمين استقبال المحررين، وقد حرروهم فعلا من بطش الفرس الذي كان يتهددهم بالهلاك والدمار"[5].

كما يشهد التاريخ بأن أول احتكاك فكري وقع بين العناصر اليهودية العراقية وبين المسلمين، كان على عهد الخليفة عمر بن الخطاب، الذي منحهم الضمانات الكافية ومكنهم من حريتهم الدينية، وإقامة طقوسهم التشريعية.

بل وأكثر من ذلك، فإن تعايش اليهود في وسط المجتمع الإسلامي وفي ظل سماحة تعاليمه، دفع العديد منهم إلى إرسال أبنائهم للانخراط في مدارس التعليم العربي الإسلامي. علما بأنهم كانوا قد أنشأوا لهم أعلى المدارس الدينية اليهودية التي كان يشرف عليها ويسير أمورها وأمور كل ما يتعلق بشئونهم الدينية الـگؤون. "وعلى الرغم من وجود هذه المدارس، تتلمذ اليهود على علماء المسلمين، وحضروا حلقاتهم الدراسية، ومناظراتهم الأدبية التي كانت تقام وتعقد إما في المدارس العربية الإسلامية، أو في والكتاتيب الإسلامية، أو في بلاط الأمراء والخلفاء"[6].

وقد استفاد أحبار اليهود كثيرا من هذه المناظرات التي لم تكن لديهم سابق معرفة بأصولها وآدابها وفنونها، ووضعوا مناهجهم على غرار هذه

---

[5] *Encyclopédie des Religions*, « Le judaïsme dans Les pays de l'Islam », sous la direction Frederic le Nor, fayard Editions, p. 321.

[6] *Encyclopédie des Religions*, « Les transformations du judaïsme dans Le Monde Islamique », Roland Goers, Fayard Editions, p. 322.

المناهج التعليمية الإسلامية نطاق أكاديمياتهم التعليمية، وعقدوا ندوات دينية، وسمحوا للجماهير المهتمة بالدراسات الدينية، سواء من العراق أو غيرها من البلدان المجاورة، بحضور هذه الندوات وإثارة مواضيع للنقاش، وتبادل الآراء والأفكار تحت إشراف وتسيير الجاؤون صاحب السلطة الدينية، بعد أن كان هذا الأخير قبيل عهد قصير يمنع بل ويحرم حضور غير اليهود في المجالس والندوات الدينية اليهودية .

وعلى ضوء هذه المعطيات، فإن الباحث في تاريخ تطور الفكر الديني اليهودي في العصر الإسلامي، لا يسعه إلا الاعتزاز بتتلمذ أحبار اليهود على يد فقهاء وعلماء الإسلام، مما يؤكد سماحة الإسلام تجاه آهل الذمة. في حين لم يفد العبرانيون من الحضارات التي عاشوا بين ظهرانيها، منذ عصر الفراعنة وحتى عهد قريب، وكانت ارسالة المحمدية أفسح صدراً:

"إن الديانة التي بشر بها محمد .. . جعلتها تحضا بصدى واسع لدى الشعوب والبلدان الأخرى التي عانت لأمد طويل من نير الكهان والقساوسة الذين لم يكونوا أقل طغيانا وتعسفا من الملوك، لقد تعبت الشعوب من النظم القديمة ونضجت لتقبل الجديد، فقدم لها الإسلام هذا الجديد"[7].

وأصبحت الجماعة اليهودية في جميع البلدان التي فتحها المسلمون من أهل الذمة، تتساوى في جميع الحقوق والواجبات مع أهل البلد، بل إنها كانت وفي بعض الأحيان تحتل موقعا أكثر قربا من الحاكمين مما لم يستطعه الكثيرون من المسلمين.

---

[7] نظرات في تاريخ العالم، للرئيس الهندي جواهر لال نهرو. أنظر سيف داود خداع وأضاليل حسن زعرور، دار الرسول الأكرم، بيروت، ص.195 ط/ 1 1998م، ص. 195.

وإذا كان هذا ما حدث بشكل عام في بلاد الإسلام، بل وفي ظل كل الأنظمة المتعاقبة على الحكم فيها- فإنهم في عصر للأندلس الذهبي تجاوزوا هذه الحدود وشغلوا أعلى المناصب السياسية والمراتب العلمية الآكاديمية[8]، حيث تغير مركزهم فجأة، من عبيد محاصرين بدون حقوق مدنية أو سياسية أو اجتماعية تحت سلطة بلدان أوربا المسيحية، إلى مقربين من القيادات الحاكمة الجديدة .

---

[8] قد أجمع مؤرخو اليهود من البلدان الأوربية، على بدأ تأريخ علاقاتهم مع يهود الأندلس بالمرحلة التي أعقبت قيام محاكم التفتيش المسيحية الصليبية. حيث اضطر اليهود تحت وطأة الاضطهادات الصليبية، للهجرة إلى مناطق أوروبية مختلفة. متجاهلين بذلك أرقى وأزهى مراحل النتاج الفكري والعطاء الديني والفلسفي، لصفوة علماء اليهود في العصر الذهبي للأندلس، والتي وصفها سليم شعشوع بقوله: " إن تاريخ اليهود الذين عاشوا في الجزيرة العربية وشمال إفريقيا والأندلس حافل بقصص التعاون الواسع النطاق الذي شمل الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية بين اليهود والعرب". وقد نتفهم خلفيات هذا التجاهل المتعمد، إذا أدركنا أن هؤلاء المؤرخون من اليهود المتعصبين، قد فشلوا في إقناع جماعاتهم اليهودية التي استقرت في البلدان الإسلامية - العراق مصر، بإنكار هذا الفضل العربي الإسلامي الكبير على موروثاتهم الثقافية الإبداعية، واجتهاداتهم الدينية.فراحوا يستأصلونه من تواريخ الجماعات اليهودية التي استقرت في البلدان الأوربية، معتمدين في ذلك على مغالطات واضحة،قد تثير انتباه القارئ العادي، فما بالنا بالمؤرخ المتخصص، حينما يقرأ مثلا عن تاريخ العلاقات اليهودية الفرنسية - الأندلسية، فلا يجد أثرا للحديث عن صلة ذاك الإشعاع الثقافي الفكري الحضاري ليهود الأندلس - المستمد من حضارة الإسلام وتعاليمه - بيهود البلدان الأوربية.علما بأن الحدود بين الدول في العصور الوسطى، لم تكن قائمة بشكلها الحالي وحرية الحركة الطرقية لم تكن عليها قيود مفروضة كما هو الشأن في وقتنا المعاصر. فمنذ الفتح العربي الإسلامي للأندلس والحركة قائمة بين إسبانيا والبلاد الأوربية، وكانت هناك مراكز للإشعاع الفكري في كلتا المنطقتين الإسلامية ممثلة في طليطلة وقرطبة في الأندلس، والمسيحية في صقلية وجنوب إيطاليا بحيث "كانت هاتان المنطقتان نقطتي التلاقي بين الثقافة الإسلامية الزاهرة وبين الأوروبية الناشئة، لأنهما على الحدود بين دار الإسلام وبين أوروبا"- للمزيد من التفصيل أنظر: **العصر الذهبي، صفحات من التعاون العربي في الأندلس**، سليم شعشوع، تل أبيب ط ، 1979، ص. 8.

Histoire du Peuple Juif, Margolis Max L. Et Alexandre Marx, traduit de l'anglais par j. robillots Payot paris 1930, p. 265, p. 356.

دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، عبد الرحمن بدوي، طبعة دار الآداب، بيروت، 1965، ص. 5.

وفي هذا السياق، استفادت النخبة اليهودية من تحصيل تلك المعارف التي كانت قد حظرتها المؤسسة الحاخامية التلمودية، وتأثرت بمناهج علماء الإسلام، مما ساعدها على تطوير قدرتها العلمية ومكوناتها المعرفية. ولم تعد المؤسسات الحاخامية قادرة على حجب المعرفة عن العامة، كما كان يحدث في مدارس العراق التلمودية، وهكذا وبعدما كان التعليم اليهودي منحصرا في الدراسات التلمودية الربانية، انكب طلبة المعاهد اليهودية على دراسة الطب، والهندسة، والفلسفة.. وكافة العلوم التي كانت محظورة عليهم لمئات السنين. محاولين بذلك التوفيق بين الثقافة الدينية والثقافات الاجتماعية.

وفي هذا الصدد تشير موسوعة الأديان إلى تحول العقلية اليهودية نتيجة تأثرها بالثقافة الإسلامية إذ جاء فيها: "..كما أتقن اليهود تعلم العربية ونبغوا فيها، وعلى أساس تطور مناهج علوم النحو والصرف والبلاغة في اللغة العربية، طور اليهود الأندلس اللغة العبرية وأحيوها من جديد بإنتاجاتهم وإسهاماتهم الفكرية والأدبية والفلسفية"[9].

لقد اصطدمت اليهودية، بوصفها نسقا لمنظومة دينية تميزت بتركيب جيولوجي تراكمي - في تاريخها الديني الطويل، بعدما كابدته من معاناة في مواجهة الانصهار والذوبان في ثقافة الحضارة اليونانية الهيلينية، بأزمتها الكبرى الثانية، بعد مواجهتها لمؤثرات الفكر الديني العربي الإسلامي. فكل انفتاح على الأمم والثقافات الأخرى، كان في نظر الحاخامات، يحمل في طياته بذور أخطار جسيمة، ولذلك كانت المؤسسات الكهنوتية في أكثر مراحل تاريخها، تشبه تلك القلعة المهددة باستمرار، والتي كان عليها حماية نفسها من الهجوم المباشر، أو من سياسة الاختراق الداخلي. وقد ظل هذا الهاجس، وبشكل مستمر ومتجدد، يؤرق رجال الكهنوت اليهودي،

---

[9] *Encyclopédie Des Religions*, « Les transformations… », p. 323.

ويحملهم على المزيد من الحرص والتشدد في الالتزام بتقاليدهم الاجتماعية وطقوسهم الدينية الصافية الخالية من كل تأثير خارجي، خصوصا وأن العقلية الحاخامية التقليدية، كانت تراودها دوما أفكار مفادها، أن الاحتكاك بالأمم والثقافات الأخرى، يعرض شعبها اليهودي النقي العرق، للخطر المستمر. والحقيقة أن الأمر لم يكن مقتصرا على الخوف من صرف انتباه الشعب اليهودي عن تقاليده، وتحويل اهتمامه إلى عبادات وطقوس شعائرية أخرى. بل كان الخوف الحقيقي يكمن في ما قد ينتج عن ذلك الاحتكاك من إمكانية تهيئة الشعب اليهودي لتقبل الانصهار والاندماج والذوبان في ثقافات الشعوب الأخرى .

وخلاصة الأمر أن التأثير الإسلامي في العقلية المذهبية اليهودية، كان يعني تزايد درجات التوحيد داخل النسق الديني، من خلال احتكاك الفكر اليهودي بالفكر الإسلامي. الشيء الذي برز بوضوح في فكر مجموعة من صفوة علماء اليهودية في العصر الإسلامي[10]، إلى جانب المذهب القرائي الذي شكل أكبر تحد لليهودية الحاخامية حتى العصر الحديث، بما أحدثه من انقسامات وصراعات مذهبية خطيرة داخل المؤسسة الكهنوتية. وهذا أمر يؤكده من جانب آخر، سلطان المعارف الإسلامية ذات الخلفية العقدية، بما تملكه من أصول صلبة، أبانت عن هشاشة كل المنظومات الدينية الأخرى، لحظة الاحتكاك مع الآخـر.

1. تاريخ نشأة المذهب القرائي

إن مسألة التأثر والتأثير بالثقافات المجاورة، تعتبر من الأمور الطبيعية التي تفرضها ظروف الاحتكاك، وعناصر الاندماج بين المجتمعات الإنسانية. غير انه يلاحظ على بعض الباحثين، وخاصة المستشرقين،

[10] من أمثال موسى بن ميمون / وسعديا بن جاؤون الفيومي.

تركيزهم الكبير على قضية الأثر والتأثر بين كل من اليهودية والإسلام، إلى درجة القول بأن الإسلام قد تأثر إلى حد كبير في بناء منظومته العقدية ومقومات شخصيته الحضارية بالفكر الديني اليهودي، باعتبار أن الديانة اليهودية سابقة عن الإسلام، ومن ثم كان طبيعيا أن يتأثر الإسلام في نشأته بموروثاتها الدينية والثقافية[11].

وأبان تعصب وحقد بعض هؤلاء المستشرقين عن مدى تجاهلهم المتعمد لأصول القواعد النظرية التي تقول بأن نظرية تأثير دين في آخر، على ضوء عامل التسلسل التاريخي، نظرية خاطئة ومرفوضة في مجال علم مقارنة الأديان، بناء على كون: "مصدر الأديان السماوية واحد وهو الله، ووسيلة تبليغها للبشر واحدة وهو الوحي والرسل، وهدفها واحد وهو بث الخير بين البشر، وحتى بيئتها الجغرافية واحدة... فلا يكون من الغريب أن تتفق في كثير، ولا ينبغي أن يعزى كل اتفاق بينها إلى تأثير السابق في اللاحق"[12].

وقد تكون شهادات بعض المؤرخين اليهود، ممن تربوا في وسط البيئة الثقافية الإسلامية، وشاركوا فيها وأخذوا منها، فساهموا مساهمة لا مجال لإنكارها في نواحي شتى من الفكر والثقافة الدينية اليهودية، كفيلة بتوضيح طرق استخدام اليهود للمناهج العربية الإسلامية في مختلف شؤونهم الدينية والفقهية والفكرية والأدبية واللغوية.ومما يؤكد ذلك قولهم من خلال هذا النص: "إن كبار المشرعين لم يتحرجوا من أن يستخدموا في تأليفهم أفكارا وخواطر مأخوذة من التأليف في الإسلام وفلسفته. وكثيرا ما توغل هذا التأثير

---

[11]وإن كانت المقارنة بين أسلمة اليهودية وتهويد الإسلام، تنطلق من طرفي النقيض،إذ تأثرت اليهودية بالإسلام بدافع الإعجاب والانبهار بنهضته الفكرية والعلمية، بينما دست اليهودية دسا في وقت تطلعت فيه نفوس العرب فيبداية إسلامهم إلى معرفة أسباب المكونات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، وقصص الأنبياء..

[12] التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، محمد سالم الجرح، والكتاب مترجم عن العبرية مكتبة دار العروبة القاهرة 1961، ص. 9.

حتى في استعمال كلمات ... ويكفي ذكر شاهد واحد وهو هذه العبارة "فليفتنا سيدنا وأجره من السماء" فهذه العبارة التي اقترنت طوال مئات السنين بالأسئلة التي كانت تعرض على الجاؤونيم من رؤساء الطائفة اليهودية، ومن خلفهم من بعد، مصدرها هي الأخرى من الخارج"[13].

لقد نبهت حضارة الإسلام التي تعايش اليهود في ظل سماحة مبادئها وتعاليمها، جنبا إلى جنب مع المسلمين، علماءَ اليهود، بعد عصور من الانعزال والانغلاق والتقوقع حول الذات، إلى أن يسلكوا نهج المسلمين في الاهتمام، بدراسة القرآن الكريم، شرحا وتفسيرا ولغة، استنباطا للأحكام، ووصفا لمحتواه الأدبي، وبلاغة أسلوبه، فاتجهوا بعلومهم الدينية اتجاها جديدا، اتسم بالتطور والحركية، والبعد عن الجمود الذي وضعهم فيه نظام التلمود، وحصروا أنفسهم في نطاقه لفترة طويلة .

تاريخ النشأة

منذ منتصف القرن الثامن، ظهرت في أوساط الجماعة اليهودية، مدرسة دينية مهمة بلغت من العلم والمكانة الفكرية، ماجعلها تنازع يهودية الأحبار التلمودية. ونقصد بها مدرسة القرائين، التي رفضت الخضوع لسلطة القانون الشفوي، أي التلمود، واعتمدت في اعتقاداتها ما جاء في نصوص التوراة المكتوبة وحدها.

أنشأ هذه المدرسة عنان بن داود في العراق، وانتشرت بعد ذلك في فلسطين وسوريا ومصر وشرقي أوروبا، حتى أصبحت تشكل أكبر خطر على سلطة المؤسسة الكهنوتية التلمودية. هذا الخطر الذي كاد يقضي على مقومات المنظومة العقدية اليهودية من الداخل، لولا مجموعة مبادرات قامت بها

[13] التأثيرات الإسلامية، نفس المرجع، ص. 10.

المؤسسة التلمودية، لحفظ نسق منظومتها عن طريق تحديد عقائدها وإعادة صياغة مواد أركان إيمانها على يد الفيلسوف سعيد بن يوسف الفيومي المعروف بسعديا جاؤون، الذي تربى في أحضان الثقافة العربية الإسلامية[14].

والقراؤون مصطلح يقابله في العبرية (قرائيم) أو (بني مقرا) أو (بعلي مقرا) أي أهل الكتاب. وقد سمي القراؤون بهذا الاسم لأنهم لا يؤمنون بالشريعة الشفوية (السماعية)، وإنما يؤمنون بالتوراة (المقرا) فقط، ولذلك يمكن القول بأنهم أتباع اليهودية التوراتية، مقابل اليهودية التلمودية أو الحاخامية .[15]

ويبدو أن ظهور هذه الفرقة يعود إلى عدة أسباب وعوامل ذاتية وموضوعية وخارجية، إذ بينما ترى المصادر القرائية، أن المذهب القرائي ماهو إلا حلقة أخيرة في سلسلة التراتب الزمني لصراعات متواصلة مع الربانيين ورثة الفريسيين، تكاد تجمع المصادر الربانية، على ربط أسباب انتشار هذا المذهب بمطالب وعوامل ذاتية شخصية تتعلق بمؤسسه عنان بن داود. ويوضح أحمد قنديل هذه العوامل الذاتية قائلا: "إذ حدث في العراق بعد موت حاخامها الأكبر، ورأس الجلوت في الدولة الإسلامية... نشب خلاف حول منصب رئاسة الجالوت حيث كان ابن أخ رأس الجالوت عنان بن داود هو أحق المرشحين لذلك المنصب، لكن الجاؤونيم وهم رؤساء المدارس الدينية اليهودية بالعراق منذ أواخر القرن السادس إلى نصف القرن الحادي عشر بعد إطلاعهم على مواقفه المناهضة لشرائع التلمود، رشحوا أخاه الأصغر حنانيا لهذا المنصب بدلا منه"[16].

الأمر الذي أدى إلى حدوث انقسام خطير، وعداوة شديدة بين

---

[14] *Mircea Eliade et des idées religieuses*, Tome 3, p. 167.

[15] موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري ج / 5 ص 328.

[16] الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، عبد الرزاق قنديل، 1984، ص. 180.

أنصار عنان وأنصار حنانيا، ورغم استنجاد أنصار حنانيا بأمير المؤمنين أبي جعفر المنصور لحسم النزاع، بفرض حنانيا على المنصب، إلا أنه آثر الاختيار لهم، على أساس أنهم أدرى وأعرف بمن سيتولى شؤون دينهم وتشريعاتهم، وبذلك استقر حنانيا في رئاسة الجلوت الأكبر للعراق، وقرر عنان الخروج على الربانيين وشجب تعاليمهم ورفض تلمودهم[17].

وتجدر الإشارة إلى أن بعض المؤرخين أمثال جريتس وول ديورانت، قد ذهبوا إلى ربط نشأة هذه الفرقة، بمؤثرات الصراع المذهبي بين الشيعة وأهل السنة.فزعموا أن نشأة المذهب القرائي في العراق حيث قوة النفوذ الشيعي آنذاك، قد جعله يتأثر بمواقف الشيعة وآرائهم اتجاه السنة النبوية .وفي هذا الصدد يقول وول ديورانت: "وحدث في الوقت الذي قامت فيه الجاؤونية انشقاق ديني، فرق العالم اليهودي في الشرق وزُلزلت أركانه، أو لعل هذا الانشقاق نفسه، هو الذي حتم قيام الجاؤونية في ذلك الوقت.ذلك أنه لما توفي الإجزيراليك سليمان، طالب بن أخيه عنان بن داود بحقه في المنصب... (ولما رفضوا تنصيبه)... طعن في الجاؤونين، وفر إلى فلسطين وأنشأ فيها كنيست خاصا، وطالب اليهود أينما كانوا بنبذ التلمود وإتباع أسفار موسى الخمسة فقط.وكان هذا العمل من جانبه عودة إلى الوضع الذي كان عليه الصدوقيون، وكان شبيها بما ينادي به الشيعة في الإسلام من (نبذ السنة النبوية) وإتباع القرآن وحده، وبما يطالب به البروتستانت من نبذ التقاليد الكاثوليكية والعودة إلى الأناجيل..."[18].

ويبدو أن هؤلاء المؤرخين قد وقعوا في مغالطات واضحة، تنم عن جهلهم التام بحقيقة الصراع الديني والسياسي بين المذهب الشيعي وأهل السنة.ولتصحيح شيء من هذا الخلط الذي وقع فيه أمثال هؤلاء

---

[17] فرقة القرائيين، جعفر هادي حسن ص 18.

[18] قصة الحضارة، وول ديورانت ج/ 14 ص.

المستشرقين.[19]

نشير إلى أن جوهر الخلاف بين الشيعة وأهل السنة، لا يكمن في رفض الشيعة لكافة حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وإنكارهم له، على غرار موقف القرائين من التلمود، أو البروتستانت من تقاليد الكاثوليك، وإنما ينحصر في الإشكال الرئيسي الذي تفرعت عنه المقاربات والتأويلات الاجتهادية، لجميع الفرق الدينية، والمذاهب السياسية في تاريخ الأمة الإسلامية. وهو محاولة رسم هندسة سياسية، ووضع قواعد تشريعية لبناء النظام السياسي وشكل السلطة السياسية للنظام في الإسلام.

ومن ثم فإذا كان الصراع المذهبي، قد ارتبط في تاريخ الديانتين اليهودية والمسيحية بقضايا جوهرية، تتعلق بأصول الدين وأحكامه، فإنه لم يتجاوز في تاريخ الأمة الإسلامية القضايا الفرعية.

وللمزيد من توضيح بعض جوانب جهل المستشرقين وخلطهم تاريخ الفكر الديني بالفكر السياسي للأمة الإسلامية. نشير إلى أن التوجه الفكري والسياسي العام لمرحلة نشأة القرائين في العراق لم موجها نحو ما أفرزه الصراع المذهبي السني الشيعي من إشكاليات فكرية وسياسية، بقدر ما كان مركزا على اهتمامات الإطار المرجعي للفكر المعتزلي، بزعامة واصل بن عطاء المزداد سنة 699م والمتوفى بالعراق سنة 748م، أي قبيل نشأة حركة عنان بن داود ببضع سنين.

وقد كان علماء المعتزلة يقولون بامتثال السنة (العملية) التي أخذوها عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إقتداء به جيلا بعد جيل.لكنهم توقفوا عند (السنة القولية) ولم يعدوا منها إلا الأحاديث المتواترة مصدرا للتشريع، وأجازوا من غير المتواتر الصحيح والحسن، إذ كان يوضح آيات من كتاب

---

[19] H. Graet , *Histoire Des Juifs*, P 318 Tome 3 Paris 1884.

الله، وكانت حجتهم في ذلك نهي النبي (صلى الله عليه وسلم) الصحابة أكثر من مرة عن كتابة الحديث، حتى لا يختلط بما يكتبونه من القرآن، "ولو كان يراه ضروريا للتشريع لأمر بكتابته كما أمر بكتابة القرآن، إضافة إلى أن رواة الحديث قد شاع فيهم الضعفاء والكذابون وغير المدققين بحيث أصبح القليل منه جديرا بالثقة"[20].

ومن هنا نخلص إلى نتيجة مفادها أن المذهب القرائي تأثر بالفكر الإسلامي عموما وبعلم الكلام وآراء المعتزلة خاصة.كما أن ثورة عنان بن داود على تعاليم التلمود، لم تنحصر في العوامل الشخصية فقط، وإنما صاحبتها مجموعة عوامل فكرية ثقافية، تمثلت في حسن تفقه عنان وتفوقه في إدراك آراء كل المتطلعين إلى التخلي عن الجمود والاحتكام إلى العقل. وتجدر الإشارة إلى أن اليهودية حتى ذلك الوقت، لم تكن قد صاغت عقائدها الدينية بشكل محدد وواضح، فقد كانت اليهودية الممثلة في الحاخامية التلمودية، لا تزال مجموعة من الممارسات الدينية، تشرف الحلقات التلمودية على تنفيذها وعلى إصدار الفتاوى بشأنها حسبما تقتضيه الظروف. مما يدل على أن البناء العقائدي اليهودي ككل لم يكن متماسكا في نسق منظومته الدينية، الأمر الذي كان يستدعي التطلع إلى فيض من الاجتهادات والتفسيرات المختلفة .

مظاهر تأثير الإسلام في عقائد المذهب القرائي

الألوهية في المذهب القرائي

يرفض القراؤون مسألة تجسيم وتشبيه الخالق سبحانه وتعالى، معتبرين ما ذكره النص التوراتي في حقه من صفات إنسانية، هو استعمالات

---

[20] أنظر: الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، حسن ظاظا، ص. 249 بتصرف.

في حدود اللغة البشرية التي لم تستطيع تجاوز حدود قدرات الفكر البشري.

وفي هذا السياق انتقد القراؤون الربانيين وعابوا عليهم إجازتهم نسبة صفات التشبيه والتجسيم على الخالق سبحانه وتعالى،والتي جاءت مفصلة في كتابهم المشهور "شعور قوماه" (مقاسات الذات العليا)، حيث وصفوه تعالى عن ذلك علوا كبيرا بأقبح الصفات، و".. أنه ذو أعضاء ومساحة، وحددوا مساحة كل عضو منه، وكم يكون ذلك من فرسخ، ومعناه مقدار القامة ـ يريدون قامة الباري جل وعلا ـ فقالوا: إنه من قدمه إلى جميع قامته مائتان وستة وثلاثون ألف فرسخ، وأن تكسير جبهة خالقهم من أعلاها إلى أنفه، خمسة آلاف ذراع"[21].

هذا بالإضافة إلى ما ذكروه عنه في التلمود من قصة مدارسته للتوراة مع أرواح الصديقيم (أي الصالحين) من أصحاب التلمود فقالوا:"... وإنهم لم يزالوا يدرسون إلى أن اختلفوا في قول الكتاب من سفر اللاويين (إذا كانت بقعة من البرص أيضا بيضاء في جسده)[22]. فقال أصحاب التلمود، إن هذه البقعة طاهرة، أما الإله فقال نجسة، فلم يقبل منه أولئك الأنفس الذين حواليه تكذيبا له... فقال الباري عز وجل:"قهروني قهروني"[23].

ونصوص التوراة والعهد القديم مليئة بهذا النوع من التجسيم لصفات الخالق سبحانه وتعالى، نذكر منها على سبيل المثال ما جاء في نص أشعياء عن رؤيته لربه قائلا: "في سنة وفاة عزيا الملك رأيت السيد الرب جالسا على كرسي عال مرتفع وأذيالا تملأ الهيكل، السرافيم واقفون فوقه،

---

[21] شعور قوماه كتاب ينسب إلى الحبر اليهودي يشمعئل، مع انه كتب في وقت متأخر جدا عن وفاته، ويضم الكتاب وصفا مفصلا لأعضاء الخالق من حيث الحجم والطول وغيرهما، وقد أعطيت هذه الأعضاء أسماء خاصة.انظر: فرقة القرائين اليهود، جعفر هادي حسن، ص. 50.

[22] سفر اللاويين إصحاح 13 فقرة 4.

[23] الأنوار والمراقب: القرقساني، ج/ 1 ص35.

لكل واحد ستة أجنحة، باثنين يغطي وجهه، وباثنين يغطي رجليه، وباثنين يطير، وهذا نادى ذاك وقال قدوس قدوس رب الجنود، مجده ملأ الأرض فاهتزت أساسات العتب من صوت الصارخ، وامتلأ البيت دخانا، فقلت ويل لي... هلكت لأن عيني قد رأتا الملك رب الجنود"[24].

ومن هذا المنطلق ناقش علماء المذهب القرائي، متأثرين إلى حد كبير بتنزيه المسلمين لخالقهم، سقطات المذهب الرباني وانحرافاته العقدية التي خضعت لمؤثرات الوثنية البابلية واليونانية والفارسية. وفي هذا الجدل، ألف العالم القرائي أبويوسف يعقوب القرقساني كتابه المشهور "الأنوار والمراقب"، وستعمل فيه للرد على الربانيين، نفس المناهج التأويلية التي استخدمها المعتزلة في نفي صفات التجسيم والتشبيه عنه سبحانه.[25] وأبدع القرقساني في تأويل صفات الخالق، لدرجة قد يتوهم معها القارئ وهو يقرأ هذا النص الذي سنقدمه بأنه يقرأ لعالم معتزلي، وليس ليهودي قرائي تأثر بالخطاب المعتزلي يقول القرساني: "... إن الله خاطب الناس من حيث تبلغه عقولهم على ما طبعوا وركبوا، ذلك ان الباري عز وجل لما أراد أن يعرف عباده أن الأشياء المرئية لا تخفى عنه، وكان في جاري عادتهم وما طبعوا عليه أن كل امرئ إنما يدرك بحاسة البصر، وصفه أولياؤه بالعين، لا

---

[24] سفر أشعياء إصحاح 6 فقرات 1 ـ2.

[25] هو أبو يوسف يعقوب القرقساني الذي عاش في النصف الثاني من القرن العاشر، علم قرائي من أبرز علماء القرائين الذين استوعبوا العلوم الإسلامية الدينية والدنيوية في عصره، ومن مشاهيرهم الذين دخلوا معركة الجدل والنقاش والتأليف في الرد على التلموديين الربانيين، ولقد كتب القرقساني كل مؤلفاته بالعربية منها كتاب [التوحيد]، وهو شروح على الثوراة، وكتاب [الرياض والحدائق] الذي انتهى من تأليفه كما هو مذكور في نهايته، في ربيع الثاني عام 326ه، وهو تعليق على الجزاء التي لا تتناول الشرائع في العهد القديم، ويعتبر كتاب [الأنوار والمراقب] من أهم كتبه التي بينت على أنه ذو ثقافة واسعة بعلم الكلام والفلسفة والفقه، وقد خصص فصولا منه لمناقشة سعديا بن جاؤون الفيومي، ورد حججه في العديد من المسائل، انتهى من تأليفه سنة 325هـ أنظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية عبد الوهاب المسيري ج/ 5 ص 331.

أن هناك جارحة هي عين، وكذلك لما كان المسموع فيما بينهم، فإنما يدركونه بالأذن التي هي حاسة السمع، وصفوه بالأذن، إذ كانت المسموعات لا تخفى عليه، ووصفوه بالفم والشفتين لأن الكلام في المشاهد كذلك يكون، والبارىء مكلم مخاطب لبعض خلقه، فلذلك وصفوه بآلات الكلام، ووصف بالقلب لأنه حكيم، إذ كانت الحكمة في المشاهد محلها في القلب. والذي يوهم أن هناك ظهرا فإن ذلك إطلاق اللغة كما يقول اطرح هذا الأمر وراء ظهرك، أي لا تلتفت إليه ولا تعبأ به. وغير ذلك كثير لا يحصى، وكذلك الأصبع أي قدرة الله،هي واليمين تدل على العز والقوة والسلطنة، ووصفه بالرجل يعني به أنه قاهر وأن كل شيء دونه وتحته، إذ كان كل مقهور فإنه نسب إلى أنه تحت الرجل والقدم، ووصفه .. بالقيام يعني أنه ناصر غير غافل، وبالجلوس أنه ثابت دائم، وبالغضب أنه معاقب منتقم، والحقد يراد أنه وإن أخر العقوبة، فلا بد من حلها وإن طالت المدة، وبالرضا أنه مثيب على الطاعة..."[26].

وهذه هي نفسها الحجج التي اعتمدها المعتزلة في نفي أن يكون لله صفات أزلية من علم وقدرة وحياة وسمع وبصر غير ذاته، فهم قد اتفقوا: "على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه من كل وجه، جهة ومكانا وصورة وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وتأثرا وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها"[27] "بحيث قالوا في قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى"، أن الاستواء هنا الاستيلاء والغلبة، ويمكن كذلك أن يكون العرش هنا بمعنى الملك، إذ يقال ثل عرش بني فلان، أي زال ملكهم، وكذلك في قوله تعالى: "ولتصنع على عيني"، أن المراد به لتقع الصنعة على علمي، إذ العين ترد بمعنى العلم، ويقال جرى هذا بعيني أي

[26] الأنوار والمراقب القرقساني أبو يعقوب إسحاق ج/ 1 ص172 ـ 173 طبعة نيويورك 1939م.
[27] الملل والنحل الشهرستاني، ج/ 1 ص55.

بعلمي، وأولوا قوله تعالى: "كل شيء هالك إلا وجهه"، بمعنى أن كل شيء الك إلا ذاته، والوجه بهذا المعنى معروف في اللغة، فيقال وجه هذا التوب جيد أ ذاته، وفسروا اليدين في قوله تعالى: "يد الله فوق أيديهم"، بمعنى القوة، وذهبوا إلى أن "يداه مبسوطتان"، جاءت بمعنى النعمة"[28].

التأثير الإسلامي في مبحث النبوة لدى المذهب القرائي

تأثر القراؤون بأركان الإيمان الإسلامي انطلاقا من قوله تعالى: "آمن الرسُول بما أنزل إليه من ربه كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير"[29] فخرجوا بمفاهيم جديدة عن عصمة الأنبياء، لدرجة جعلتهم يقرون بنبوة عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام، إقرارا خالفوا به كل المنظومات الدينية الربانية التي قامت على مبدأ التجريح في عدالة وعصمة الأنبياء .وفي هذا الصدد قال زعيمهم عنان بن داود:

"إن عيسى بن مريم لم يكن زنديقا، وأنه لم يشوه التوراة ولم يكذبها أو ينسخها، وأنه كان رجلا من البشر تقيا صالحا لم يفكر قط في النبوة أو الألوهية وإنما كان رجلا مصلحا أراد أن يخلص شريعة موسى من المفاهيم التي ألصقها الناس بها". ونادى كذلك "بأن محمد نبي حق وانه كعيسى بن مريم لم يفكر قط في مخالفة التوراة أو التعدي عليها أو نسخ شرائعها"[30].

وخلافا لما ذكرته الحاخامية التلمودية في حق نبيها موسى عليه السلام، اعتقد القراؤون بأن موسى نبي الله ورسول من أكمل النوع

---

[28] مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، بيروت لبنان، ج/ 1 ص 415ـ416 ط/ 3 1983 م.

[29] سورة البقرة آية 285.

[30] العرب واليهود في التاريخ، أحمد سوسة، ص 399.

البشري خلقا وخلقا، وإيمانا وإحسانا، وهو قدوة وإمام لأول الأنبياء وآخرهم شهدت له كافة الأمم بصدق نبوته ومكالمته لرب العالمين، وبمعجزاته الخارقة مع قوى الاستكبار والاستعلاء الفرعوني. وهذا يعني انهم تأثروا إلى حد كبير بإجلال واحترام وتقديس المسلمين لنبيهم، فمحمد صلى عليه وسلم نبي الله ورسوله الأكرم من أكمل الناس خلقا وخلقا وعقلا وتميزا و إجلالا وكرما وهداية حيث قال في حقه المولى عز وجل: "وإنك لعلى خلق عظيم"[31].

وتكاد تمتلئ الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، بوصف مكارم أخلاقه الجليلة، وحسن تدبره وتميزه وإكرامه وعطفه، وإمامته للأنبياء عليهم السلام. غير أن الإشكال الذي واجه القرائين، يكمن في مخالفة الإطار المرجعي التوراتي الذي يؤمنون به، لمجمل صفات العصمة التي أضفوها على نبيهم موسى متأثرين بالإسلام، وذلك لأن التوراة التي يؤمنون بنزولها على موسى ـ بصيغتها الحالية ـ لاتلقي ضوءا كافيا على شخصية موسى وصفاته ومكارمه ومعجزاته، على نحو ما نجد في القرآن الكريم، فيما يتعلق بشخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، من صفات الشرف والتكريم والرفعة.

إن التوراةـ المحرفة تصف موسى عليه السلام بأقبح الصفات، وتجعل منه إنسانا حقودا ماكرا، يبيد أهل مدين الذين أكرموه وزوجوه بناتهم، ولا يكتفي بما اقترفه قائده يوشع بن نون في حقهم من إبادة وسفك دماء الرجال، بل يتقدم بنفسه لقتل ما تبقى من الشيوخ والأطفال والنساء[32]، لينتهي بنهاية أليمة، حيث

---

[31] سورة القلم آية 4.

[32] أنظر سفر العدد إصحاح 31 للمزيد من التفصيل عن ظروف الحرب التي شنها موسى عليه السلام في سنين التيه على أهل مدين.

يموت مغضوبا عليه من الرب، دون أن يكتب له الدخول إلى الأرض المقدسة التي وعدهم الرب بها منذ زمن إبراهيم. "وقال له الرب هذه هي الأرض التي أقسمت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب قائلا لنسلك أعطيها، قد أريتك إياها بعينيك، ولكنك إلى هناك لاتعبر ـ لكي يموت كمدا وحسرة ـ فمات هناك موسى عبد الرب في ارض موؤاب .. ولم يعرف إنسان قبره إلى اليوم"[33].

وهكذا تنتهي حياة موسى نبي الله في التوراة، ليموت في البرية مجهول القبر مغضوبا عليه من الرب، يموت والحسرة والكمد يملآن قلبه، إذ يرى أرض كنعان، أرض الميعاد، بعينيه ولا يستطيع العبور إليها!

والحقيقة أن التوراة التي يؤمن بها القراؤون على الرغم من تأثرهم بدلالات النبوة في الإسلام أساءت كثيرا إلى صورة نبي من أولي العزم من الرسل، موسى عليه السلام، زعيمهم ونبيهم الذي أنقدهم من بطش فرعون، ولقي الأذى منهم في حياته وبعد مماته بما سجلته أقلامهم ودونته كتبهم المحرفة، في حقه عليه السلام.

مستويات تأثير الحضارة الإسلامية في العقلية القرائية

أثر الفقه الإسلامي في الفقه القرائي

يعتمد الفقه القرائي من حيث المنهج، على نفس الأصول التي اعتمدها فقهاء الإسلام وهي الكتاب (التوراة) الرواية (النقل) الاجتهاد القياس والإجماع. ويرجع السبب في ذلك إلى أن القرائين بعد رفضهم للتلمود اعتمدوا في استنباط الأحكام الشرعية نصوص العهد القديم دون غيرها، الشيء الذي سيفرض عليهم وأمام مواجهتهم لمسائل فقهية مستعصية

---

[33] سفر التثنية إصحاح 34 فقرات 4 ـ 6.

ومتشعبة البحث عن أصول أخرى بجانب النص التوراتي فوجدوا ضالتهم في مناهج أصول الفقه الإسلامي.

وحتى لا نرمى بالتعصب لدائرتنا الحضارية، ارتأينا أن نعرض هذه الأصول كما اقتبسها القراؤون، لكي نميز من خلالها تلك العلامات البارزة التي سجلتها مناهج أصول وقواعد الفقه الإسلامي في بناء المنظومة الفقهية القرائية، وهي المنظومة التي مازالت تمارس على العقل القرائي في كل مكان منذ زمن نقلها من كتب الفقه الإسلامي في القرن التاسع الميلادي إلى وقتنا المعاصر.

أولا :الكتاب (التوراة)

يقصد بالكتاب لدى القرائين العهد القديم (أسفار موسى الخمسة الأولى فقط) وهو المصدر الأول الذي يستنبطون منه أحكامهم الشرعية في المسائل الفقهية.

ولأهمية قدسية الكتاب في الفكر المذهبي القرائي أولى القراؤون لنصه عناية خاصة تمثلت في ضبطه ورسمه وتشكيله وتقسيمه إلى فصول وأبواب وعبارات ومقاطع.

وفي هذا الصدد قال عالمهم يهودا هناسي: "إن الكتاب المقدس يجب أن يشكل ويُتبَّر لأن الإله لم ينزله بدون هذين"[34]. ولعل إهتمام المسلمين الكبير باللغة العربية، نحوها وصرفها وأبنيتها وآدبها،وتصانيفهم المختلفة في أسرارها، هو الذي دفع علماء القرائين للاهتمام بالدراسات اللغوية وتجديد بحوثهم ودراساتهم للوصول إلى ما وصل إليه علماء الإسلام في تفهم طبيعة النصوص الدينية.

---

[34] فرقة القرائين اليهود ـ جعفر هادي حسن ص 10.

ثانيا : الرواية (النقل)

اعتبرت فرقة القرائين الرواية أصلا من أصول فقههم وقد اختلفت بما تعنيه من نقل مسند إلى الأنبياء بعد موسى عليه السلام عن طريق الكهنة عن الرواية الشفوية التي أخذ بها التلموديين. ويعرف القراؤون الرواية الصحيحة بأنها تلك التي أجمعت عليها الجماعة، حيث يقول القرقساني: "إن النقل يحتاج أن يكون في يد جميع الأمة أو في يد أكثرها مثل يوم السبت أو ما يشبه ذلك الذي هو في يد الخلق أجمع، وهذا النقل الذي يدعيه من قال بقول الربانيين (التلموديين) إنما هو في يد قوم يسير منسوبا إليهم دون غيرهم إذ كنا نراهم يقولون فيمن يخالفهم .. هذا مخالف للربانيين ولا يقولون هذا مخالف لله أو لتوراته... ما يوجد في التلمود والمشنا من آراء مختلفة بينهم فيها المنازعات والاختلافات، ولو كان ما ذكر أنه هو النقل الصحيح لم يحتج أن يقول كل واحد منهم شيئا ويستدل عليه... إذ لو كان نقلا لاستغنى فيه عن المنازعات... إن النقل هو ما كان في يد الأمة بأسرها ليس بينهم فيه خلاف، بل جميعهم متفق عليه لا يحتاج إلى استخراج أو استنباط ومتى ما وقع ذلك فيه أو كان في يد قوم يسير فليس بنقل وإنما هو رأي..."[35].

وللإشارة، فإن القرائين اشترطوا عدم مخالفة الرواية لأي حكم من أحكام التوراة، وفي هذا السياق ذكروا ما نصه: "إن من واجبنا أن نفحص ما فعله الآباء ونختبر أعمالهم ونعرضها على التوراة والرواية التي ليس لها نص من الكتاب يدعمها هي رواية باطلة"[36]. وهذا يدل على تأثرهم الشديد بالمنهج الاعتزالي الذي كان يحكم على السند من خلال المتن بمعنى أن صحة المقاييس السلفية لا تكفي لتمرير المتن وقبوله، بل لابد من إخضاعه لآلة النقد

---

[35] الأنوار والمراقب، ج، 1، ص. 134.

[36] فرقة القرائين اليهود، جعفر هادي حسن، ص.103.

العقلية بغرض التحقق من موافقته لمعقول الدين وصحيح النص ولاسيما القرآن. ومن هذا المنطلق أخضعوا الصحابة لميزان النقد الذي لم يقف عند التحقق من رواياتهم، بل تجاوزوها إلى سائر أفعالهم وسلوكياتهم.

ثالثا: الاجتهاد

يرفض القراؤون فكرة التقليد التي أقرها المذهب الرباني فيما يتعلق بالأحكام الشرعية لاسيما فيما يتعلق بوجوب إلزامية اليهودي، بإتباع منهج الآباء والأحبار الأوائل مستدلين في ذلك بما جاء في أسفار التوراة من نصوص تنهى عن ذلك من مثل:"لا تكونوا مثل آبائكم"[37]، "إن الجيل القادم سوف يكون مثل آبائه جيلا معاندا وغير مطيع"[38]. وفي سياق اعتماد قول مؤسس مذهبهم المشهور عنان بن داود: "ابحثوا في التوراة باجتهاد ولا تعتمدوا على رأيي"، اعتبر فقهاء المذهب القرائي البحث عن معاني التوراة والاجتهاد في استنباط أحكام تشريعاتها كالبحث عن كنز دفين في باطن الأرض مستدلين بما جاء في سفر الأمثال: "إن طلبتها كالفضة، وبحثت عنها كالكنوز، حينئذ تفهم مخافة الرب، وتجد معرفة الإله"[39].

ومن هذا المنطلق اندفع علماء القرائين لمجادلة ومناقشة من أغلقوا باب الاجتهاد من الربانيين باسم الخضوع لقواعد التلمود قائلين: "فاجتهاد إخواننا الربانيين مثلنا غير متأت لامتناعه عليهم بالتلمود كما تقدم، فإذا قلنا لهم ها نحن تبينا خطأ الإفراط عندنا في المحارم، فتبينوا أنتم خطأ العكس في مثل بنت الأخ وبنت الأخت.. ..قالوا لنا غيروا أنتم، أما نحن فلا نغير، ولهم العذر مادام لهم من الاعتقاد في التلمود على أن الدهر أبو العجائب، فقد يقع ما لم

---

[37] سفر زكريا، إصحاح 1، فقرة 4.

[38] مزمور 78 فقرة 7.

[39] سفر الأمثال إصحاح 2 فقرة 4 ـ 5.

يكن في الحسبان ..وإذا كان الاجتهاد مدعاة للتغيير، فلا ينبغي أن يعاب به الشرع أو يعير به أصحابه، فإن الخروج من الخطأ خير من البقاء عليه على أن التبديل أو التغيير ليس بيد كل فرد... بل لا يكون إلا عن إجماع علمي شرعي يتفق عليه بعد الإقناع بالحجة والدليل..."[40].

ومن ثم فإذا كنا نتحدث عن العقلانية المتحررة كسليقة طبعت في نسيج الفكر القرائي نتيجة تأثره بالفكر الاعتزالي فإن ذلك ينبغي أن يفهم في إطار النظر إلى هيمنة التلمودية النقلية الضيقة على العقل اليهودي كسليقة مطبوعة في نسيج الربانيين وهي سليقة متوجسة بطبعها من العقل، ونافرة بطبيعتها من الاجتهاد.

رابعا: القياس

القياس مصدر من المصادر التبعية، وهو دليل عقلي يثبت به المجتهد الحكم للواقعة التي لم يرد على حكمها بعد مساواة الفرع لأصله في علة الحكم، فهو إلحاق أمر لا نص فيه ولا إجماع بآخر منصوص على حكمه أو مجمع عليه بسبب تساوي الأمرين في العلة.[41]

والقياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والفاسد،والقياس الصحيح هو الذي ورد به التشريع وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وحيث تعارض القياس مع النص علمنا بالقطع أنه قياس فاسد[42]. وفي هذا السياق يشهد التاريخ القرائي اليهودي من خلال نماذج تاريخية بأخذه هذا الأصل من أصول الفقه عن أئمة الفقه الإسلامي،وذلك

---

[40] شعار الخضر مراد فرج ص 25.

[41] تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود، بدران أبو العينين بدران، دار النهضة بيروت، ص. 203.

[42] القياس في الشرع الإسلامي، ابن تيمية، ط/ 3 ، القاهرة 1385ه، ص.6.

في وقت لم يكن معروفا أو معمولا به بين علماء اليهودية وأحبارها.

ولعل في تعليق القرائي المصري مراد فرج ما يثبت ذلك خصوصا عندما يشير إلى أن الشرع الإسلامي لم يقفل باب الاجتهاد مع ما بلغه الأئمة من الغاية القصوى في التفقه وبعد النظر: "وهاهم العلماء (المسلمين) بإشارة الحكومة، يعملون اليوم في زيادة البحث والتنقيب، لا للخروج عن شيء من الشرع بل لزيادة الوصول إلى الكمال في كل شيء بقدر الضرورة والإمكان"[43].

وقد حاول القراؤون تبرير وجود القياس عندهم بما ورد في سفر الثنية:

"إذا عسر عليك أمر في القضاء بين دم ودم أو بين دعوى ودعوى .. من أمور الخصومات في أبوابك، فقم... واذهب إلى الكهنة اللاويين وإلى القاضي الذي يكون في تلك الأيام واسأل فيخبروك بأمر القضاء"[44].

غير أن معنى النص لا يفيد الإقرار بالأخذ بالقياس،بل على العكس يوجه السائل إلى الاحتكام إلى أهل القضاء والكهنة لحسن إطلاعهم على الأحكام الشرعية.

وهكذا تبين هذه المعطيات مجتمعة على أن القرائين اقتبسوا هذا الأصل من مناهج فقهاء الإسلام وطوروه مع مرور الزمن، لدرجة بلغت إلى حد إفحام المذهب الرباني بما قدموه من حجج تزكي أسباب أخذهم بهذا الأصل الإسلامي.

ومن ذلك ما قدمه القرقساني في مؤلفه القيم قائلا:

"ثم يقال لهم، (للتلموديين الربانيين)، هل بقي شيء مما يحتاج إلى معرفته من الفرائض والأحكام لم يدون في المشنا والتلمود، ونحتاج في معرفته إلى

---

[43] شعار الخضر مراد فرج ص 30.

[44] سفر الثنية إصحاح 18 فقرات 8ـ 9.

القياس والاستخراج، أو لم يبق شيء البتة إلا وقد أحكم بالتدوين، فإن زعموا أنه بقي شيء لم يدون، بطل ما يدعون من أن النقل، أتى على جميع ما يحتاج إليه،ووجب الاستخراج والقياس، وإن زعموا أنه لم يبق شيء إلا وقد أحكم بالتدوين فسد قولهم من جهتين إحداهما: أنه قد تحدث في العالم من الأمور التي يحتاج فيها إلى دقائق الأحكام، ما لا يتهيأ أن يحصر ويقع عليه تحديد ..، ثانيهما : ما يشاهد من فعلهم، وهو أنه قد يعرض سؤال فيكتب به إلى شخصين .. فيجيب كل منهما فيه ويحكم بخلاف ما يجيب الآخر، فلو كان ذلك بتلقين وحكم ونقل مدون، لم يقع فيه خلاف .. ومنه يثبت القياس، ويبطل ما يدعونه من النقل ويسقط..."[45].

خامسا: الإجماع

من الأصول التي اعتمدها القراؤون في استنباط أحكامهم الفقهية أصل الإجماع وقد اختلف القراؤون كما اختلف أصحاب المذاهب الفقهية الإسلامية في تعريف الإجماع وطبيعته، فبعضهم يرى في الروايات المتفق عليها إجماعا، والبعض الآخر يرى أن الإجماع الصحيح هو ما اجتمعت عليه جماعة اليهود بأسرها[46].

وفي هذا الصدد يعرف القرائي القرقساني المراد بالإجماع قائلا:

"وقالت طائفة من أصحابنا، يقصد القرائين- أن النقل والإجماع، هو مالم يكن منسوبا إلى قوم بأعيانهم، ولاعليه دليل من النص، ولا من القياس، وإنما يوجد في يد الأمة تلقيا من جهة الإجماع فقط لا من جهة غيره، بينما يرى

---

[45] الأنوار والمراقب القرقساني ج/ 1 ص 123.

[46] أنظر: الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، ط/ 3 بيروت 1983م، ص. 317.

البعض الآخر من القرائين أن الإجماع ماهو إلا قياس من الأقيسة"[47].

وللإشارة فإن علماء الإسلام مقارنة بعلماء القرائين قد اشترطوا لوقوع الإجماع، شروطا تحميه من الأضرار بمصالح الأمة بحيث تنص على وجود عدد من المجتهدين في عصر وقوع الحادثة والإنفاق على الحكم الشرعي في الواقعة من جميع المجتهدين وقت وقوعها. بخلاف فقهاء المذهب القرائي الذين اقتصروا على مجرد رؤية العلماء والكهنة لوجوب شيء ما واتفاقهم على إتباعه[48].

هذا ويمكن القول : بأن الارتباط العضوي بين الفقه القرائي وأصول الفقه الإسلامي قد ظل قائما كحقيقة دينية ثابتة لا يمكن نفيها من مجمل تاريخ الفكر الديني اليهودي ككل.

نتائج تأثير مناهج العلوم الإسلامية على العقلية المذهبية القرائية

اختلاف المدرسة القرائية مع المدارس الفقهية التلمودية

أ ـ في مجال العبادات

قدم المذهب القرائي ضمن التحولات الكبيرة التي شهدتها حركته الفقهية إثر احتكاكها بالثقافة العربية الإسلامية قراءات جديدة أبانت عن تفوقه المنهجي الأصولي في مجال التشريع اليهودي خصوصا في الأحكام التعبدية وتشريعات الأحوال الشخصية.

ولنبدأ بفريضة الوضوء التي أقرها المذهب وجعلها شرطا أساسيا قبل تأدية كل صلاة لنقارنها بما اشترطته المدرسة الفقهية الربانية في حكمها قبل

---

[47] الأنوار مرجع سابق ج/ 1 ص 142.

[48] علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، ص.45.

الإسلام إذ يقول القراؤون:

"... كل من يتقدم إلى المكان المقدس، وجب عليه غسل يديه ورجليه قبل الدخول ويشمل هذا الأمر طبعا الوجه، لأنه منكشف ومعرض للغبار والعينين للدموع المندفعة منها والأنف للرطوبة الساقطة منها ومضمضة الفم ثم غسل ثقبي الأذنين، فيجب علينا حينئذ أن نتبع فرائض الوضوء أن نؤدي صلاتنا سواء كانت فردية أو في المساجد..."[49].

ولعل في هذا القول ما يثبت بوضوح جوانب التأثير الإسلامي في أركان الوضوء اليهودية القرائية، خصوصا إذا علمنا أن القرائين يستندون في إثبات أركان وضوئهم إلى ما جاء في نص التوراة: "فليغسل هارون وأولاده معه أيديهم وأرجلهم، وعند دخولهم إلى خيمة الميعاد يغتسلوا بالماء"[50].

غير أن النص لم يفصل في تلك الأركان على نحو ما ذكره القراؤون في مدوناتهم الفقهية ومن هذا المنطلق، اختلفوا مع الفقهاء الربانيين الذين اشترطوا الوضوء في حالة واحدة يتم فيها غسل اليدين والقدمين، وهي طهارة ليلة السبت.

أما فيما يتعلق بالصلاة، فقد اشترط المذهب القرائي وجوبها على كل ذكر وأنثى فوق سن العاشرة سواء بسواء وذلك خلافا للشرائع الربانية التلمودية التي أعفت المرأة اليهودية من العبادات المرتبطة بمواقيت محددة، ومنها الصلاة، بحجة تعارضها مع فروض الواجبات المنزلية التي خلقت المرأة من أجلها[51].

الشيء الذي يؤكد انبهار العقلية القرائية بتعاليم الإسلام التي كرمت

---

[49] المرشد الأمين، يوسف أبراهام يمطوب، ص.21. وأنظر التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، محمد جلاء إدريس، ص. 101.

[50] سفر الخروج إصحاح 30 فقرات 19 ـ 20.

[51] التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، محمد جلاء إدريس، ص. 101.

المرأة وكلفتها بالواجبات الشرعية والدينية على حد سواء مع الرجل، فالمرأة في الإسلام، إلى جانب قيامها بالتكاليف المنوطة بها في مجال العبادات لعبت أدوارا رائدة في المشاركة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية .

ب ـ في مجال القوانين وتشريعات الأحوال الشخصية

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن المذهب القرائي، بعد خضوعه الكلي لأصول ومناهج الفقه الإسلامي، أعلن، كأول سابقة في التاريخ المذهبي اليهودي،ـ رفضه المطلق لمجمل نظم التشريع الحاخامي التلمودي، الذي فرضت قوانينه على الجماعة اليهودية بشتى تلاوينها المذهبية،منذ القرن الثاني الميلادي.لذلك ارتأينا أن نقف على بعض الأمثلة لنبين من خلالها أن اختلاف الطبقات الداخلية ـ المذهبية ـ للتركيب الجيولوجي الديني اليهودي، جاء نتيجة اعتماد الجماعة اليهودية أسلوب الانتحال من الموروثات الدينية والحضارية لجميع الشعوب التي اندمجوا فيها.

أولا : شروط الزواج

حدد التشريع الرباني شروط الزواج في ثلاثة شروط: المال، الوثيقة، الجماع. وظلت كذلك عبر مسار تاريخ التشريع اليهودي إلى أن أضاف المذهب القرائي نتيجة تأثره بأركان الزواج في التشريع الإسلامي أهم ركن غيبته التلمودية الحاخامية، وهو ركن الإيجاب والقبول بين المرأة والرجل لإتمام عقد النكاح.

2. وفي هذا الصدد يقول شعار الخضر، وهو بمثابة مدونة فقهية للأحوال الشخصية القرائية، عن شرط القبول [بيئاه] في الزواج ما نصه:

3. "القبول لابد منه وإلا فلا عقد ولا زوجية، وإذا كان لابد من القبول، فهو يقتضي أن يكون الزوج والزوجة مميزين أي بالغين، فإن القبول

فرع من التمييز، واجمع العلماء كلهم أن قبول الرجل محله بلوغه، وأن الصغير عقده لغو كأن لم يكن، أما المرأة فإذا بلغت فمنهم من قال أن قبولها يتعلق بها وحدها،ومنهم من قال بأبيها،ومنهم من قال بهما جميعا، فإذا كانت صغيرة فأبوها وليها"[52].

4. هذا بالإضافة إلى اعتماد المذهب شرط الولاية في الزواج بالنسبة للمرأة، كأحد الشروط الأساسية التي أسقطتها الربانية من تشريعاتها، حيث فصل المذهب موقفه من الولاية قائلا:

5. "وحاصل الأمر أن للبنت أربع حالات، إما صغيرة ولها أب،أو لا وإما بالغة ولها أب أو لا. فالصغيرة ذات الأب أمرها في يده... وأما البالغة ذات الأب فاشتراك أبيها في الرضى واجب. فإنها لم تزل في إرادته..." [53].

6. إذن فعقد البالغة بلا رضى وليها باطل، حسب الفقه القرائي، وهذا شرط إسلامي، وذلك استنادا لما ورد في حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "أيما إمراة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل..."[54].

7. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الشافعية والمالكية اصطلحا على عد الولي ركنا من أركان النكاح لا يتحقق بدونه، بينما أعتبره الحنفية والحنابلة شرطا لا ركنا، وقصروا الركن على الإيجاب والقبول.

ثانيا: المحارم

تختلف قضية المحارم في الزواج عند القرائين اختلافا بينا عما هي عليه في فقه التلموديين وبما أن التوراة لم تنص بنص صريح على تحريم الزواج،

---

[52] شعار الخضر، مراد فرج (بيئاه)، ص. 70-71.

[53] نفس المرجع ص 73.

[54] رواه أحمد وأبو داود وابن ماجة والترمذي وقال حديث حسن.

من بنت الأخ أو بنت الأخت أو زوجة الأب اعتقد علماء التلمود أن المراد بالسكوت عنه الإباحة.

أما القراؤون فلم يقروا هذا الزواج مطلقا، بل اعتبروه محرما واستفادوا من مناهج الفقه الإسلامي في إثبات هذا التحريم، وفي هذا الصدد يقول شعار الخضر:

"... ويلحق بهذا التحريم (زوجة الأب)، أي أنها تحرم على الابن لا من كونها زوجة وإنما من وجه الفعل فإن الزوجية مناطها العقد لا المضاجعة"[55].

وللإشارة فقد اتفق المسلمون على تحريم إثنين من النساء بنفس العقد، وهو تحريم زوجات الآباء وزوجات الأبناء.غير أن صاحب شعار الخضر، لم يكتف بإثبات التحريم قياسا على التشريع الإسلامي، بل أضاف في هامشه أن مذهب قومه يتفق مع ما ذهب إليه الحنفية خلافا للشافعية بقولهم لا يحرم الحرام الحلال، وهذا يدل على مدى استيعاب وتبحر فقهاء المذهب القرائي في علوم الفقه الإسلامي من خلال مذاهبه الأربعة. لقد أبان الفقيه القرائي عن براعة متميزة في التعامل مع أصول الفقه الإسلامي واستخدامه كأداة منهجية في حل مشاكل الفقه التلمودي العويصة، إذ تعكس هذه البراعة وإلى حد كبير، الكفاءة العقلية المتحررة التي اكتسبها القراؤون من علماء الإسلام في سبر أغوار علم الأصول والخوض في آفاقه البعيدة، ومحاولة طرق أبوابه المغلقة بإحكام. تعبيرا عن النزعة العقلانية التي تنامت على يد الفقيه الذي قاد الانطلاقة الأولى لحركة الاجتهاد في المجال الفقهي القرائي .

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن عودة القرائين لإحياء الشريعة الربانية وفق ما تداولوه من علوم الفقه والتشريع الإسلامي قد أحدثت شرخا

---

[55] شعار الخضر مراد فرج ص 27 .

متميزا داخل أوساط الحاخامات الربانيين الذين استطاعوا بمنهجهم الإقصائي ولأجيال متعاقبة، تجاوز مراتب قداسة النص التوراتي نفسه ! ! .

ثالثا: الطـلاق

من الواضح أن تأثر الفكر القرائي بالفقه الإسلامي لم يشمل فقط الأحكام المتعلقة بعقود الزواج، بل اُقتبس أيضا الأحكام الخاصة بالطلاق، الشيء الذي ترتب عليه منع التلموديين الزواج منهم بصورة عامة، وقد قال التلمودي موسى بن ميمون[56] في هذا السياق: "إن طلاق القرائي غير نافذ في شريعتنا على الإطلاق لأنهم لا يتبعون طريقتنا في الزواج والطلاق"[57].

ومن الشروط التي خالف بها المذهب القرائي الربانيين متأثرا بالإسلام وجود العلة في مسألة الطلاق، مستندين في ذلك إلى عبارة في سفر التثنية: "إذا أخذ رجل امرأة وتزوج بها، فإن لم تجد نعمة في عينيه، لأنه وجد فيها عيبا من شيء كتب لها كتاب طلاق..."[58].

ولعل ما ذهب إليه القراؤون من ضرورة وجود مسوغ للطلاق، قد أقره الأحناف حين قالوا:

"بأنه لا يصح لأحد أن يطلق زوجته بدون سبب،إذ لابد من وجود مسوغ قوي كعجز الرجل مثلا عن الوطء أو الإنفاق أو لاستحالة المعاشرة بسبب قلة عفة المرأة، ومن ثم ذهب الفقهاء إلى تحريم الطلاق من غير حاجة

---

[56] موسى بن ميمون يعرف في التاريخ العربي، بلقبه الذي اشتهر به في الأوساط الإسلامية، حيث كان يكنى بالعربية أبو عمران موسى بم ميمون بن عبيد الله القرطبي، ولد في قرطبة بإسبانيا عام 1135 م وتوفي بالفسطاط عام 1206م.

[57] S Baron, *L'histoire Sociale et Religieuse des juifs*, Vol. 5, p. 266.

[58] سفر التثنية إصحاح 24 فقرة 1

إليه لأنه ضرر بنفس الزوج وبزوجته"[59].

وتجدر الإشارة بخصوص هذا الحكم، إلى تطور مفهوم الإجتهاد القرائي وتحوله من مصدر للحكم إلى إستنباط للأحكام من مصادرها، وبحسب هذا المفهوم الجديد، سيحصل الفقه القرائي على صلاحيات أوسع في ممارسة الاجتهاد وفقا لتطور الحاجات وتعقد المسائل المستجدة .

وفي هذا الإطار الاجتهادي، ستعرف المؤسسة الحاخامية مواجهات عنيفة بين المذهبين القرائي والتلمودي الرباني، ظهرت في شكلها الثائر في عهد حكم الفاطمي الظاهر ابن الحاكم بأمر الله (1520ـ1524م)،وذلك إثر الحملة الهجومية الشرسة التي شنها التلموديون على القرائين متهمينهم بمحاربة التشريعات التلمودية واقتفاء أثر أعدائهم المسلمين في العمل بطريقة الاجتهاد ! فحرموا الزواج منهم واعتبروه زنى، كما حكموا على الأطفال المولودين من هذا الزواج بأبناء الزنى، وقد أفتى بعض الربانيين برفض عودة القرائي إلى اليهودية على أساس حكم المرتد عن الدين، هذا فضلا عن تحريمهم قراءة نسخ التوراة التي كتبها أحد القرائين ولو كانت صحيحة وذلك لنجاستهم وكفرهم[60].

وأمام تفاقم هذا الصراع المذهبي الخطير بين المذهب الرباني والقرائي، ارتأى الظاهر أن يصدر مرسوما بتاريخ 11 جمادى الأولى من سنة 415 هـ 1024م لحل تلك الخلافات المذهبية. وإقرار مبدأ التعايش الديني بين المذهبين. وهذا نص المرسوم:

---

[59] الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتاب الحديث، ج/ 4، قسم الأحوال الشخصية، عبد الرحمن الجزيري، ص.297.

[60] العرب واليهود في التاريخ، حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الأثرية، أحمد سوسة، ط/ 8، ص. 402.

"... من تتبع عاداتكم وإستمراركم في تقاليدكم التي أخذتموها عن ديانتكم دون عائق يقوم من طائفة ضد الأخرى أو قيام معاملة خشنة بينكما، فهذا يدعو إلى السماح لكل طائفة بأن تعيش وتعيَدكما تهوى مع تمكين كل طائفة في بيع وشراء ما تشتهي.. وأحذر الطائفتين من التدخل في شؤون بعضهما أو إحداث شغب أو مضايقة بعضهما.

إن الأمان مكفول لهم جميعا. وعليكم عدم تمكين شرير بينكم من الإتيان بشيء ممنوع. وعليكم تجنب المناقشات التي تؤدي إلى سوء العاقبة.وعليكم المحافظة على ذلك. والعقوبة ستحل بكل فرد يتجاوز حدوده ويأتي بأعمال محرمة فمثل هذا الشخص سيعاقب عقوبة شديدة وسيكون مثالا لغيره حتى لا يحتذى به أحد.كذلك يحرم التدخل في شؤون طائفة القرائين في معابدهم الخاصة بهم وحدهم ... وهذا المرسوم صادر عن أمير المؤمنين . وعلى الحكام إصدار الأوامر الخاصة بوجوب العناية والمحافظة على أفراد الطائفتين والعمل على عدم اضطهادهم"[61].

وهكذا استمرت حركة القرائين بفضل عدالة الحكم الإسلامي في ظل رعاية وضمان حقوق أهل الذمة، ونشطت على يد زعماء أقطار الفكر القرائي حتى مستهل القرن السابع عشر الميلاد،حيث انتشر المذهب بين مختلف أعضاء الجماعة اليهودية، خصوصا في مصر وفلسطين والأندلس، كما انتقل مركز نشاط المذهب إلى ليتوانيا وشبه جزيرة القرم، وابتداء من القرن التاسع عشر بدأ ت حقبة زمنية جديدة في تاريخ القرائين بعد ضم روسيا لكل من ليتوانيا 1793 وشبه جزيرة القرم 1783م[62]، حيث اتبعت الدولة الروسية سياسة التمييز في تعاملها مع اليهود بين الربانيين التلموديين الذين شكلوا بتعصبهم الشديد

[61] فرقة القرائتن اليهود، جعفر هادي حسن، ص. 118.

[62] بلغ عدد اليهود القرائين في القرم حين ضمها الروس، نحو 2400، ووصل العدد إلى 12,907 عام 1910، وإلى عشرة آلاف عام 1932م ، ويصل عددهم اليوم إلى حوالي 4571. أنظر الموسوعة اليهودية المسيري، ج/ 5، ص. 390.

لتعاليم التلمود العقبة الرئيسية في وجه مشاريع الحكومة لتحديث اليهود،وبين القرائين الذين أثبتوا للحكومة الروسية عدم إيمانهم بنصوص التلمود، مما جعلهم يختصون عن غيرهم من التلموديين بنوع من المحاباة وامتيازات الإعفاء من الخدمة العسكرية واستغلال مناجم الفحم والأراضي الزراعية[63].

وتجدر الإشارة إلى أن الصهيونية لعبت دورا بارزا في التقليص من نفوذ المذهب القرائي في بلدان أوربا وامريكا،وذلك نظرا لما يشكله المذهب من خطر على تحالفاتها السياسية مع الربانيين للاستيلاء على فلسطين واتخاذها وطنا قوميا لليهود بالقوة.

وفي هذا الصدد يقول د حسن ظاظا: "وكان للقرائين في تركية وروسيا ومصر نشاط ملحوظ ضد الصهيونية ولكن هذه الأخيرة استعانت بالجواسيس والعملاء، واستغلت ظروفا حربية وسياسية معينة لاصطياد بضعة آلاف من القرائين وإدخالهم إلى إسرائيل. وهم يعيشون هناك كرهائن وكوسيلة للمساومات السافلة مع من بقي من القرائين خارج هذا الشرك.إذ أرغمتهم الصهيونية على التزام الصمت والكف عن مهاجمتها حرصا على حياة أبناء طائفتهم في إسرائيل[64] وأمنهم"[65].

---

[63] موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية عبد الوهاب المسيري ج/ 5 ص 389.

[64] يبلغ عدد القرائين في (إسرائيل) نحو عشرين ألفا، وتوجد أعداد كبيرة منهم في الرملة، وزعيمهم وحاخامهم الأكبر، هو حاييم هاليفي، وهناك إثنا عشر معبدا قرائيا ومحكمة شرعية، ويمكن القول أن معظم القرائين، في إسرائيل من أصل مصري، حيث هاجرو إليها عام 1950م، والواقع أن انتماءهم لا يزال قويا، ولذلك فإن حجم الصراع وإن كان محكوما ومضغوطا بسلطة الحاخامية الربانية المسيطرة داخل إسرائيل، يبقى هاجسا يؤرق تلمودية الأحزاب الدينية، الشيء الذي ينعكس على العلاقات الاجتماعية فيما بينهم داخل المستوطنات المشتركة. للمزيد من التفصيل أنظر موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المسيري ج/ 5 ص 330.

[65] الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، حسن ظاظا، ط 1971م، ص 295 .

الأستاذ أحمد شحلان ويهود المغرب
الأساطير الصهيونية المؤسِّسة لإسرائيل

علي القاسمي
باحث من العراق

الأستاذ أحمد شحلان أديبٌ متميِّز، وعالمٌ فذّ، ومترجِمٌ متمرّس. فهو كاتبٌ ذو أسلوبٍ جزلٍ رصين، يتجلّى في تناسق ألفاظه المنتقاة بعناية، وفي تراكيبه الرشيقة المحكمةِ البناء، وفي جمالِ صوره المجازية. وتزدان كتاباته بحمولاتٍ معرفية تُغْني المتلقّي علماً، وتزيده ذكاءً، وتهذّب ذائقته. وهو لا يكتب إلا إذا تأجَّجت نار المحبّة بين الضلوع، وازدحمت الأفكارُ في الذهن. عندها، ينتضي قلمه ليسطّر الدَّرر وينظم الآلئ، إيماناً منه برسالة الأديب، ودور العالِمِ في المجتمع، وقيمة الكلمة التي تنغرس في أرض موات، فتثمر فكراً، ونماءً، ومجداً.

بيدَ أنَّ هذا العالم الأديب محبطٌ متوجّعٌ في وطنٍ عربيٍّ لا دورَ يُذكر فيه للمثقَّف المخلص النزيه، فيظلُّ عاجزاً عن تغيير الأوضاع إلى الأفضل، وهو يرى أُمّته تنزلق إلى هاوية التخلُّف والهوان، والفقر. فتكوينه النفسي لا يمكِّنه من حمل البندقية، وأصحاب القرار لا يستفيدون من رأيه ومعرفته، بل يفعلون ما يصبُّ في مصلحتهم الشخصية، مدجَّجين بفتاوى وعّاظ السلاطين، وتطبيلِ طغمةٍ من المتزلِّفين أشباه المثقَّفين. في هذه الظروف القاسية، لا يجد المثقَّف المخلص ملاذاً له إلا الورق الناصع البياض. فيستلّ قلمه من غمده، يبثُّ الورق الأبيض البريء خيباته وهمومه، وتطلعاته وشجونه؛ آملاً أن يكون القلمُ أَمضى من البندقية، وصوتُ الحقِّ أعلى من

دويِّ المدافع، والفكرُ الحقُّ أقوى من جحافل العدوان وأبقى. وبعبارةٍ أُخرى، إنَّ الأستاذ شحلان فارسٌ محاربٌ شجاع، ولكنَّه لا ينازل الأعداء ويقاتلهم بجسده وسيفه، وإنما بفكره وقلمه، ويفنِّد مزاعمهم وأساطيرهم بعلمه ومعرفته.

يقول الأستاذ شحلان:

"إنّي أكتب، أحمي حياض عشقي بمُحَزَّز القلم، وهو الأقوى لو كانوا يعلمون. إني أسقي رياحين عشقي بزكيّ المداد، وهو الأروى لو كانوا يعلمون. إني أَبْري من ثورة فكري رمحَ الرفض، وهو الأشد نفاذا لو كانوا يعلمون.

إن الكلمة لا تموت، وإن أَخْفَتَ من رجِّها تقاعُسُ الأهل وتجاهلُ الأعداء. فهي صدى يعود من وراءِ مخبوءِ السحاب، عندما يُغاث الغيث.[1]

"و الأستاذ شحلان عالمٌ باحثٌ بعيدُ الغور في ثقافات اللغات العروبية، خاصّة اللغتين العربية والعبرية، وفي الديانة اليهودية، والفكر الإسرائيلي بشكلٍ عامٍّ. وهو في هذا المضمار، لم يكُن يجاريه إلا عالمان انتقلا إلى رحمة الله، أحدهما، المرحوم الدكتور أحمد نسيم سوسة (1900ـ1982) وهو عراقي يهودي، أصْله من قبائل بني سواسة التي كانت تقطن في نواحي حضرموت في اليمن[2]. درس هندسة الري والأديان المقارنة في أفضل الجامعات الأمريكية، وحاز على الدكتوراه من جامعة جون هوبكنز، إحدى أرقى

---

[1] أحمد شحلان، التوراة والشرعيّة الفلسطينية (الرباط: منشورات الزمن، 2003) ص 120ـ121.

[2] http:// www3yoonalbasrah.net/forums/showthread.php?t=50459

وقد صرح بذلك أحمد نسيم سوسة نفسه في مقابلة صحفية. وقبائل بني سواسة منتشرة في جزيرة العرب، والعراق، والشام (كفر سوس) ومصر، وتونس (سوسة)، والجزائر، والمغرب. وكثير من قبائل جزيرة العرب لها الانتشار ذاته، مثل قبائل الشاوية المنتشرة في جزيرة العرب والعراق ومصر والجزائر والمغرب، وغيرها.

الجامعات، سنة 1930، وأسلم في أمريكا. وتُعدُّ كتبه " تاريخ جزيرة العرب" و" العرب واليهود في التاريخ" ، و" تاريخ يهود العراق" من أرفع المراجع في مجالها. والآخر هو المصري المرحوم عبد الوهاب المسيري (1938ـ2008) صاحب "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"، من أوفى المراجع وأوثقها في الموضوع.

وفي نظري، إن صديقي الأستاذ أحمد شحلان يتميّز عنهما معاً بتخصُّصه في التراث اليهودي المغربي. وفي هذا المجال كان أوّل الكُتب التي ألّفها هو " المدخل إلى اللغة العبرية"، فاللغة هي مدخل الثقافة وأساس الإلمام بها، وإتقان العبرية يفتح للباحث أبواب الفكر اليهوديِّ على مصراعيه. ثمَّ ترجم الأستاذ شحلان كتابيْن للباحث المغربي اليهودي حاييم زعفراني هما " ألف عام من حياة اليهود في المغرب" الذي ترجمه بالاشتراك مع الأستاذ عبد الغني أبو العزم، و" كتاب يهود الأندلس والمغرب" في مجلَّدين الذي نال جائزة المغرب للترجمة سنة 2000. وترجم من اللغة العبرية إلى اللغة العربية كتاب "الضروريّ في السياسة" وهو مختصر ابن رشد لكتاب "السياسة" لإفلاطون، المفقود بنصِّه العربي، فأعاده إلى مزاولة الحياة في المكتبة العربية. ونقل من الحرف العبري إلى الحرف العربي مع التحقيق "كتاب النفس لأرسطو من تلخيص ابن رشد". ثمَّ حقّقَ نصَّ الترجمة العبرية الوسطوية لكتاب "الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الأُمّة لابن رشد". ونشر بحثه الأكاديمي "ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري الوسيط". ثمَّ ألّفَ كتابه " التراثُ العبريُّ اليهوديُّ في الغرب الإسلاميِّ: التسامح الحقّ"، وكتاب "مجمع البحرين من الفينيقية إلى العربية"، ونشر كتابه "التوراة والشرعية الفلسطينية". وشارك في تأليف كتاب "لغات الرُّسُل وأصول الرسالات"، وأخيراً نشر كتابه القيم" اليهود المغاربة: من منبت الأصول إلى رياح الفرقة".

في هذه الورقة الوجيزة، سنتناول قضيتيْن عالجهما الأستاذ أحمد شحلان بدراية وعمق، هما:

الأولى، اليهود المغاربة،

والثانية، إسرائيل والأساطير المؤسِّسة لها.

اليهود المغاربة:

قبل كلِّ شيءٍ، ينبغي أن نشير إلى أنَّ العالِمَ الحقيقي أو الباحث الموضوعي يمتاز بصفتيْن أساسيتيْن:

الأولى، عدم التعصب ضدَّ أيِّ طائفة دينية، أو قومية عرقية، أو لون يدلّ على جنس بشري معيَّن. وإِنَّما ينظر إلى الناس جميعاً بصورةٍ متساوية، أو كما قال الرسول (ص):

" الناس سواسية كأسنان المشط....لا فضل لعربي على عجمي ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى."

ومبدأ المساواة المطلقة بين الناس في الخَلق والقيمة الإنسانية، ورد في أوَّل آية من سورة النساء في القرآن الكريم: (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء)، والتزم به علماء الأُمة وقادتها جميعاً، فقد طرحَ الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب على أحد ولاته سؤالاً استنكارياً، قائلاً:

" متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أُمهاتهم أحراراً؟."

وورد في عهد الإمام علي إلى مالك الأشتر الذي بعث به والياً على مصر، قوله:

" فالناس إما أخٌ لك في الدين أو نظيرٌ لكَ في الخَلق"

الثانية، إنَّ الباحث الموضوعي، لا يوجِّهه في بحثه هدفٌ مسبقٌ أو غايةٌ مرتجاة، فهو يبحث من أجلِ الوصول إلى الحقيقة فقط. أو كما قال الإمام الشافعي: " ما ناظرتُ أحداً قط، إلا أحببتُ أن يوفق ويُسدد ويعان، وتكون له رعايةٌ من الله وحفظه. وما ناظرتُ أَحداً إلا ولم أُبالِ بَيَّنَ اللهُ الحقَّ على لساني أو لسانه"[3].

هاتان الصفتان ماثلتان في شخصية الأستاذ أحمد شحلان في بحوثه القيمة عن اليهود واليهودية. بيدَ أنَّ هنالك مشكلةً صغيرة في مسألة موضوعية الباحث، تتلخَّص في أن الدكتور أحمد شحلان يتحلّى بوطنيَّةٍ عارمة، وحبٍّ عميقٍ للمغرب وأهله. وبما أنَّ اليهود المغاربة هم جزء من الشعب المغربي النبيل، فإنَّ الأستاذ شحلان، يفضّل اليهود المغاربة على غيرهم من يهود العالم، شرقيّين كانوا أم غربيّين. فبالنسبة إليه، فإن مذهب اليهود المغاربة في قراءة التوراة أفضل من المذاهب الأخرى، لأنَّهم التزموا باللغة العبرية، ولم يأخذوا بالترجمة الآرامية (التركوم)؛ وعلوم اليهود المغاربة التقليدية هي أفضل من علوم غيرهم من يهود العالم؛ ومؤلَّفات أعلام اليهود المغاربة، أرقى من مثيلاتها؛ وأولياء اليهود المغاربة أشهر وأرجح شعبية من أولياء اليهود الآخرين؛ وإنَّ موسى بن ميمون (1135-1204) أشهر فلاسفة اليهود في التاريخ الوسيط، الذي تعلم ونضج وبرز في فاس، هو أعظم مفكِّرٍ يهودي منذ النبي موسى حتى قيل فيه" من موسى إلى موسى لم يظهر مثلُ موسى"، لأنّه رضع في المغرب لبان المعارف اليهودية العربية والإسلامية.

قد يبدو أوّل وهلة أنَّ وطنية الأستاذ الكامنة في قلب أحمد شحلان، قد

---

[3] علي القاسمي، معجم الاستشهادات الموسَّع (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2008) ، انظر: االمناظرة.

تغلّبت على موضوعيّة الباحث الماثلة في عقله. ولكن التعمُّق في دراسة كتابه القيم " اليهود المغربة: من منبت الأصول إلى رياح الفرقة " وما اشتمل عليه من حفرٍ في كنوز تراث اليهود المغاربة، المكتوب منه والشفهي، يدلّنا على أنَّ الأستاذ شحلان لم يخلع جلباب الباحث الموضوعيّ عندما اعتمر سلهام الوطني الغيور، وكأنه يؤكّد مقولة مي زيادة: "رضيت حيناً بأنه ليس للعلم والفلسفة والفنِّ من وطن، أمّا اليوم فصرتُ أعلمُ أنَّ للعالِم والفيلسوف والشاعر والفنان وطناً." [4].

في كتابه هذا "اليهود المغاربة"، يعرض الأستاذ أحمد شحلان، بأسلوب مشرق سلس، لأصول اليهود المغاربة، وتاريخهم، وكتاباتهم، ومؤلّفاتهم التي أغنت التاريخ المغربي العامّ، وتراثهم الديني والثقافي الذي حفل بعلمائهم، وأدبائهم، وقضاتهم، وأوليائهم، ومتصوفتهم. ويتطرّق إلى نظام التعليم الديني لديهم، ودورهم التاريخي في تجارة المغرب والمكوس. ويورد جملةً من أمثالهم وأقوالهم السائرة التي يتعاطونها، فبعضها يعكس الفكر المغربي العام وبعضها يمثل خصوصيتهم [5].

يلخّص الأستاذ أحمد شحلان نتائج بحثه عن أصل اليهود المغاربة في افتتاحية الكتاب بقوله:

"ما كان يهود المغرب في أصولهم إلا مغاربة أقحاحاً في قديم العهود الوثنية، واعتنقوا التوحيد الموسوي لما بلغتهم الرسالة"[6].

وعلى هذا الأساس فاليهود المغاربة ليسوا جالية، وإنّما من أهل البلاد

---

[4] المرجع السابق، انظر: الوطن.

[5] أحمد شحلان، اليهود المغاربة: من منبت الأصول إلى رياح الفرقة (الرباط: دار أبي رقراق، 2009)

[6] المرجع السابق، ص 11.

الأصليين. فهم لا ينتمون إلى يهود بلاد الكنعانيين، ولم يُجلِهم الملك البابلي نبوخذ نصر مع الشعب اليهودي الذي أجلاه من بلاد الكنعانيين إلى بابل عام 586 ق.م.، طبقاً للأسطورة الصهيونية التي لم تخضع لبحث علمي نزيه بعد؛ فنحن نحسب أن الملك البابلي نبوخذ نصر لم يُجلِ اليهود جميعاً من بلاد كنعان إلى بابل، وإنما قام بإجلاء أحبارهم وقادتهم الذين كانوا يشعلون الحروب الأهلية في بلاد الكنعانيين، وهؤلاء في حدود 500 إلى 600 شخص بحيث لا يتجاوز عددهم مع عوائلهم 3000 فرد كما ذكرت بعض المراجع[7]؛ فإجلاء شعب كامل من مساكنه إلى مكانٍ بعيد، يتطلّب وسائط نقل سريعة وإمكانات بناء واستقبال لم تكن متوفِّرة في ذلك الزمن؛ مع العلم إنَّنا نستنكر إبعاد فرد واحد بدون ذنب.

اليهود المغاربة ليسوا جالية وإنّما مغاربة أقحاح. أمّا الدراسات التي تدَّعي غير ذلك، فتحرِّكها غاياتٌ سياسيةٌ استُحدثت. ولا ينفي الأستاذ شحلان أنَّ مجموعاتٍ يهوديةً وصلت إلى المغرب في فترات لاحقةً عن طريقيْن:

أ ـ مجموعةٌ يهوديّةٌ وصلت مع الفينيقيين الذين أسَّسوا مستوطناتٍ تجاريةً في شمال أفريقيا ابتداء من القرن الثاني عشر قبل الميلاد، والذين استمرَّ وجودهم في المغرب حوالي ألف عام ثم انصهروا في تربته السمحاء.

ب ـ مجموعاتٌ وصلت مع الأندلسيِّين الذين طُردوا من ديارهم في الأندلس ولجؤوا إلى المغرب، خاصّةً بعد سقوط غرناطة سنة 1492؛ وبعضهم من أحفاد المغاربة اليهود الذين هاجروا إلى الأندلس، وبعضهم ممن وردوا على الأندلس من المشرق.

---

[7] لؤي عبد الإله، " بابل بين الأسطورة والواقع " في :
ww.quadeem.com/vb/showthread.php?t=13810

وهذه المجموعات اندمجت في أرض المغرب العطوف السمح، ولوّحتهم شمسه بلونها البهيج، وتماهوا في بقية مكوِّنات المجتمع المغربي، "وتشاركوا في ماء البئر الواحدة، وشقّوا الأرض بنفس المحراث وتساكنوا إلى حدِّ أن تشارك الأطفال في حليب الأمهات" [8].

وإضافةً إلى ذلك، فإنَّ اليهود المغاربة لا يتميزون عن بقيّة اليهود في العالم من حيث مدرستهم الفكرية الدينية وعاداتهم وتقاليدهم المغربية الأصيلة فحسب، وإنّما كذلك يختلفون عنهم في قُدسهم. فقدس اليهود المغربة لم تقتصر على القدس الكنعانية، بل أيضاً "اعتبروا فاس "قدساً"، واعتبروا تطوان "قدساً" واعتبروا دبدو "قدساً"، واعتبروا تخوم الصحراء "سيناء"، فعُرفت بـ "زواياها":"القبلية" (التصوفية)، وذاعت شهرتها وتزهّد فيها كبار زهّادهم"[9]. والسبب واضح في ذلك، لأنّهم ليسوا من اليهود الذين استوطنوا بلاد الكنعانيين، وإنّما هم مغاربة أقحاح، اعتنقوا اليهودية عندما بلغتهم الدعوة، فقُدسهم أو أقداسهم في وطنهم.

الثانية، إسرائيل والأساطير المؤسِّسة لها:

عندما ننتقل إلى بحوث الأستاذ أحمد شحلان المتعلّقة بإسرائيل، نلمس فيه، بكلِّ وضوح، صرامة الحق، ودقّة الباحث الناقد، وحماسة الوطني الغيور. فعندما يتحدّث عن إسرائيل، تفارقه تلك الرقّة، وذلك الحنان، اللذان رافقاه في أحاديثه الحميمة عن اليهود المغاربة الذين يعدّهم بعض أهله وعشيرته ووطنه.

الأساطير المؤسِّسة لدولة إسرائيل:

---

[8] اليهود المغاربة، مرجع سابق، ص 12.
[9] المرجع السابق، ص 14.

في كتابه "التوراة والشرعية الفلسطينية"، الذي خصَّص ريعه لأطفال فلسطين، ممن اسْتُشهد آباؤهم على يد الصهاينة أو يرزحون تحت قيود الأسر في السجون الإسرائيلية، يفنّد الأستاذ أحمد شحلان الأساطير التي أقامت عليها الصهيونية دولة إسرائيل. وكانت بعض فصول هذا الكتاب قد نُشرت قبل جمعها ونشرها في هذا الكتاب بوقتٍ طويل.

ولم يتناول الأساطير الصهيونية بالتفصيل غيره إلا فيلسوف فرنسي، ومؤرِّخ إسرائيلي. وكلاهما كتب في هذا الموضوع بعد الأستاذ أحمد شحلان، ولم يكتب قبله في جزء من هذا الموضوع إلا صحفي مؤرّخ هنغاري بريطاني ومؤرّخ سياسي أمريكي (وطبعاً المرحومان سوسة والمسيري).

الفيلسوف الفرنسي هو روجيه غارودي Roger Garaudy الذي نشر كتابه " الأساطير المؤسِّسة للسياسة الإسرائيلية" بالفرنسية أولاً سنتي 1995 و1996 [10]، ثمَّ تُرجِم إلى عدد من اللغات العالمية من بينها العربية. وتناول فيه أساطير "الوعد" و" الشعب المختار" و" أشعيا الذي قتل الفلسطينيين وأخذ أرضهم" و" معاداة الصهيونية للفاشية"، و"قتل ستة ملايين يهودي على يد النازيّين"، و" أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض".

أمَّا المؤرِّخ الإسرائيلي، فهو شلومو ساندShlomo Sand ، الذي وِلِد من أبوَيْن يهوديَّيْن بولنديَّيْن، في النمسا سنة 1946 وهاجر به والداه إلى فلسطين طفلاً، وكان في طفولته صديقاً للشاعر محمود درويش عندما كان طفلاً في حيفا. ثمَّ أصبح شلومو أستاذاً في جامعة تل أبيب، ونشر سنة

---

[10] Roger Garaudy, *Les mythes fondateurs de la politique israélienne*, l'édition LaVieille Taupe, 1995. Et Libraire de Savoir, Paris, 1996.

وللكتاب أربعة ترجمات عربية.

2008 كتاباً بالعبرية عنوانه " متى وكيف اخْتُرِع الشعب اليهودي" تُرجم إلى الإنجليزية سنة 2009، بعنوان " اختراع الشعب اليهودي"[11]. أكد فيه أنَّ اليهود لا ينتسبون إلى "عرقٍ" يهوديٍّ واحد، فاليهودية دين اعتنقه أناس من شعوبٍ مختلفة، شأنها شأن المسيحية والإسلام بعدها. وأنَّ الوثائق التاريخية لا تؤيّد أسطورة نفي الرومان لجميع اليهود من فلسطين، وإنَّما لمجموعة منهم، وأنَّ نخبةً من المثقَّفين اليهود الألمان، أخذت على عاتقها إطلاق الحركة الصهيونية ومهمة اختراع "قومية يهودية" كردٍّ فعلٍ أو تقليد للقومية الألمانية المتوقّدة في القرن التاسع عشر. وأن فكرة عودة اليهود إلى أرض "الميعاد" ظهرت مع مولد الصهيونية، ولم تكن (القدس) إلا أرضاً مقدّسة تُزار ولكن لا يسكن فيها اليهود، تماما مثل مكّة التي يحجّ إليها المسلمون ولكن لا يستوطنونها.

أمَّا المؤرِّخ الصحفي الهنغاري البريطاني فهو آرثر كويستلر (1905 ـ 1983) Arthur Koestler، وهو يهودي هنغاري ذهب إلى فلسطين سنة 1926 وعاش في مستوطنة يهودية زراعية، ثمَّ غادرها إلى فرنسا، وبعدها استقرَّ في بريطانيا، ونشر سنة 1976 كتابه "القبيلة الثالثة عشرة: إمبراطورية الخزر وتراثها"[12]، بعد بحثٍ دقيقٍ استمرَّ سنواتٍ طويلةً في المصادر الإسلامية والمسيحية والتركمانية، وكأنّه يبحث بأمانةٍ عن أصله ونسبه هو. وأثبتَ فيه أنَّ الخزر هم من القبائل التركية التي كوّنت إمبراطورية ممتدّة من البحر الأسود إلى بحرِ القرم، وفي القرن الثامن الميلادي (سنة 740م على وجه التحديد) اعتنقوا الديانة اليهودية. وعندما انهارت إمبراطوريتهم، نزح

[11] Shlomo Sand, *The Invention of the Jewish People*, Verso Books, 2009.
وللكتاب ترجمة عربية.

[12] Arthur Koestler, *The Thirteenth Tribe: The Kazar Empire and its Heritage*, 1976.
وللكتاب طبعات بريطانية وأمريكية عديدة، وترجمات إلى الغات عالمية من بينها العربية.

كثيرٌ منهم خلال القرنيْن الميلاديّيْن الثاني عشر والثالث عشر إلى بلدان أوربا الشرقية المحاذية لأراضيهم، وعلى وجه الخصوص إلى أوكرانيا، وبولندا، وبلوروسيا، ولوثوينيا، وهنغاريا، وألمانيا. ومن يدقِّق النظر في صورة شخصية التقطت للمؤلِّف كويستلر نفسه سنة 1948، ومنشورة على الشابكة، يتأكّد من أنَّ ملامح وجهه أقرب إلى الخزر الذين استقروا في هنغاريا، منها إلى وجوه أحفاد القبيلة العروبية التي هاجرت مع سيدنا إبراهيم من مدينة أور جنوبي العراق في اتجاه الشام ومصر وأُطلق على أبنائها اسم "العبرانيِّين" لعبورهم نهر الفرات.

أمّا الأمريكي، فهو المفكر والباحث القانوني والأستاذ الجامعي والدبلوماسي الفريد ليلينثال (1915ـ2008)، وهو يهودي من مدينة نيويورك، حاز على الدكتوراه من جامعة كولومبيا الشهيرة، وحارب في صفوف الجيش الأمريكي في الحرب العالمية الثانية، وأعلن عداءه للصهيونية وإقامة دولة إسرائيل خوفاً من أن يتسبّب ذلك في ازدواجية الولاء لدى اليهود الأمريكان، وخوفاً من مشاعر العداء في الشرق الأوسط ضد الولايات المتحدة الأمريكية. ولهذا كثرت كتبه ومقالاته ضـد الصهيونية، وإسرائيل قبل إنشائها وبعـده، مثل" إسرائيل، أي ثمن؟"، و" الرابط الصهيوني". وما يهمنا هنا كتابه "اليهود ليسوا عرقاً"[13] الذي برهن فيه، استناداً إلى مراسلات ثبتتْ صحتها جرت بين سنتي 936م و950م بين خاقان يوسف من مملكة الخزر وبين اليهودي الأندلسي حسداي ابن شبروت الذي كان يعمل في قرطبة مساعداً في الشؤون الخارجية لخليفة الأندلس عبد الرحمان الثالث (277ـ350هـ، وحكم من 912 إلى 961م)ـ على أنَّ ملك الخزر المسمى بولان اعتنق اليهودية حوالي سنة 740م، ثمَّ تبعه بعد ذلك نبلاء البلاد ثم الشعب

[13] Alfred M. Lilienthal, *The Jews are not a Race* , 1953 .

الخزري. ويستدلُّ ليلنثال من ذلك ومن أدلة تاريخية أخرى، أنَّ اليهودية هي ديانة اعتنقتها جماعاتٌ مختلفةٌ في أصلها وعرقها.

وكان أحمد نسيم سوسة قد أثبتَ كذلك، اعتماداً على المؤرِّخين العرب وعلى الوثائق اليهودية، أنَّ الدين اليهودي انتشر بعد النبي موسى بين الأُمم والأجناس، وإنْ ظلَّتْ محتفظة بلغاتها، وبقيتْ تعيشُ في أوطانها، وواصلتْ ممارسة عاداتها وتقاليدها، وأنَّ التبشير بالدين اليهودي، بدأ بعد كتابة التوراة في بابل، فانتشرت اليهودية في الحبشة والجزيرة العربية وبلاد القوقاز، وبلاد المغرب وغيرها، حتى قرَّر أحبارُ اليهود غلقَ باب التبشير في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي. ويستند في ذلك كذلك على المؤرخين العرب ومنهم ياقوت الحموي الذي ذكر في كتابه "معجم البلدان" أن بني قريظة وبني النظير كانوا من القبائل العربية التي اعتنقت اليهودية في جزيرة العرب، وهم ليسوا من قوم موسى في مصر.

وقد أوردنا هذه الإشارات إلى هؤلاء الباحثين لنثبت فيما بعد، كيف يختلف الأستاذ أحمد شحلان عنهم في منهجيّته المتعلِّقة بتفنيد الأساطير الصهيونية؛ فهو يستخدم التوراة ذاتها في دحض تلك الأساطير.

الأستاذ أحمد شحلان والأساطير الصهيونية:

يفنّد الأستاذ أحمد شحلان، في كتابه "التوراة والشرعية الفلسطينية"، الأساطير الصهيونية، وأهمّها:

1) إنَّ أرض فلسطين هي مهبط الديانة اليهودية.
2) إنَّ الربَّ وعد اليهود بأن تكون أرض فلسطين لهم.
3) إنَّ جميع اليهود ينتمون إلى تربة فلسطين قبل أن يجليهم منها الملك البابلي نبوخذ نصر. ولهذا فإن لكل يهودي الحقّ في العودة اليوم إلى موطنه الأصلي فلسطين. طبقاً لـ " قانون العودة الإسرائيلي".

تستند الإدعاءات الصهيونية إلى العهد القديم. ويتكوّن العهد القديم من "التوراة" التي لا تشكّل إلا ثلثه، (الثلثان الآخران هما "الأنبياء" و"المكتوبات")، ويكملها "التلمود" الذي كتبه أحبار اليهود أثناء وجودهم في بابل في القرن السادس قبل الميلاد وما بعده. وهذا التلمود هو مرتكز العقيدة اليهودية اليوم، ولكنه موضع خلاف بين اليهود أنفسهم. إذ انقسم اليهود إلى ربيِّين وقرائين. فالربّيون يؤمنون بالعهد القديم كلّه بأقسامه الثلاثة: التوراة والأنبياء والمكتوبات إضافة إلى التلمود؛ في حين يرفض القراؤون والمتنورون من اليهود مثل الفيلسوف اليهودي سبينوزا الأخذ بالتلمود، ويميزون بين العقيدة اليهودية الصرف وبين التلمود الذي يعدّونه تاريخاً كتبه البشر، وهو كأي تاريخ آخر يصيب ويخطئ.

ومع أن العهد القديم في معظمه من وضع أحبار اليهود وليس نصّاً مقدَّساً، فإنَّ الأستاذ أحمد شحلان يستخدمه في تفنيد أساطير الصهيونية التي استندت إليه، على الوجه التالي:

أولاً، إنَّ فلسطين ليست مهبط الديانة اليهودية. فاليهودية بدأت مع النبي موسى (ع) عندما تجلّى له الربُّ، طبقاً للتوراة نفسها. فقد ورد في سفر الخروج 3/ 1ـ2:

" أمّا موسى فكان يرعى غنم حميه يثرون كاهن مدين. فقاد الغنم إلى ما وراء الطرف الأقصى من الصحراء، حتى جاء إلى حوريب، جبل الله. وهنا تجلّى له ملاك الربّ بلهيب نار وسط عليقة."

ومدين ليست في فلسطين، وإنّما في صحراء سيناء، كما هو واضح من النصّ أعلاه. وقد توفّي موسى ولم يدخل أرض فلسطين مطلقاً، كما هو واضح من سفر التثنية، الإصحاح 34/ 4ـ5:

" وقال له الربّ: هذه الأرض التي أقسمتُ لإبراهيم وإسحاق

ويعقوب إنني سأهبها لذريتهم، قد جعلتك تراها بعينيك، ولكنّكَ إليها لن تعبر. فمات موسى عبد الرب في أرض مؤآب..."

ثانياً، إن الربّ لم يعِد اليهود بأرض فلسطين، وإنما طبقاً لتوراتهم، وعد إبراهيم ونسله كذلك. والوعد طبقاً للتوراة لا يشمل فلسطين فقط، وإنما أرضاً أوسعَ منها بكثير، فقد ورد في سفر التكوين، الإصحاح 15/ 18:

"سأعطي نسلكَ هذه الأرض من وادي العريش إلى النهر الكبير نهر الفرات.."

ومعروفٌ أنَّ لإبراهيم ولدَيْن هما: إسماعيل وإسحاق، ويتكوَّن نسله ممن خلَّفه ولداه، كما هو واضحٌ من سفر التكوين، الإصحاح 15/ 3ـ4:

"وقال إبرام أَيضاً: إنك لم تعطني نسلاً. وها هو عبدٌ مولودٌ في بيتي يكون وارثي. فأجابه الربّ: لن يكون هذا وريثاً، بل الذي يخرج من صلبك يكون وريثك."

وإسماعيل هو من صلب إبراهيم، فهو من نسله ووريثه كذلك.

ثالثاً، إنَّ القول بأن جميع اليهود ينتسبون في الأصل إلى أرض فلسطين، مخالفةٌ صارخةٌ لكل الوقائع التاريخية، سواء تلك التي وردت في التاريخ العام أو في العهد القديم ذاته. فالعبرانيون ـ وهم من قبيلة سامية (عروبية) عبرت نهر الفرات، بعد أن غادر جدّهم إبراهيم بن عابر بلده أور البابلية التي ولد فيها، واتّجه إلى مصر، واستقر في جاسان التي تقع في دلتا النيل شمالي مصر، هم الذي أُطلق عليهم فيما بعد اسم اليهود السفردين.

أمّا اليهود الأشكيناز، وهم المسيطرون على الأمور في إسرائيل اليوم، فهم ليسوا من هؤلاء العبرانيين، وإنّما في الأصل من الخزر الذين سكنوا بلاد القوقاز بين بحر قزوين والبحر الأسود، جنوبي روسيا الحالية. وقد

تهوّدوا في القرن الثامن الميلادي. فهم لا علاقة تاريخية لهم تربطهم بفلسطين مطلقاً.

أمّا وجود ضريح إبراهيم الخليل في فلسطين، فسببه أنَّ الرجل استقرّ فيها في أواخر حياته بمفرده، إذ بقي حفيده يعقوب في جاسان المصرية مع ولده يوسف. ولم يكُن إبراهيم يهوديّاً، لأنَّ اليهودية بدأت مع النبي موسى الذي هو من نسل إبراهيم، كما بدأ الإسلام مع النبي محمد الذي هو من نسل إبراهيم كذلك.

رابعاً، إنَّ الادعاء بأنّ "قانون العودة" في إسرائيل هو تصحيح لفعل الملك البابلي نبوخذ نصر الذي أجلى اليهود من فلسطين إلى بابل سنة 586 ق.م. ، فإنه ادعاء متهافت، لسببين، كما تذكر التوراة:

1) تشير التوراة إلى أن الملك الفارسي كورس (الذي احتل بابل سنة 539 ق.م.) قد سمح بعودة اليهود من بابل إلى فلسطين. وواضح أن جلاء اليهود من فلسطين آنذاك لم يشمل الأشكيناز، لأنهّم لم يكونوا يهوداً ولم يكونوا في فلسطين آنذاك، وإنما كانوا في أورو- آسيا، ولم يتهوّدوا حتى القرن الثامن الميلادي، كما ذكرنا.

2) وإذا قيل أن "قانون العودة" هو تصحيح لفعل الأمبراطور الروماني طيطوس الذي حاصر القدس ودمَّر هيكل اليهود سنة 70م، فإن الخليفة عمر بن الخطاب عندما دخل القدس سنة 15هـ/ 636م قد أعطى "العهدة العمرية" للمسيحيين ضامناً لهم الحرية في ممارسة عقائدهم، وأعطى الأمان لليهود وسمح لمن أُبعِد منهم عن فلسطين بالعودة إليها [14].

بهذا المنطق السليم، المستند إلى العهد القديم نفسه، يفنّد الدكتور أحمد

---

[14] التوراة والشرعية الفلسطينية، مرجع سابق، ص 15-28.

شحلان أساطير الصهيونية، دفاعاً عن الحق والحقيقة. وتُظهر لنا مؤلفاته القيمة جوهر الباحث الموضوعي وصلابة الوطني الغيور في آن واحد.

بقي أن نضيف إلى ذلك، أنَّ تحرّي الأستاذ أحمد شحلان الصدقَ في بحوثه، والأمانة العلمية في نقله، دليلٌ على نبل أخلاقه وسموّها، وكرم نفسه ونقائها؛ فنحن نؤمن بالمبدأ الفلسفي القائل بوحدة الأخلاق.

فقه اللغة الحديث من خلال " مجمع البحرين" للأستاذ أحمد شحلان

عبد الكريم بوفرة
كلية الآداب – وجدة

إن الناظر للغة الإنسانية، والمتأمل في ألفاظها وتراكيبها ومعانيها الحقيقية والمجازية، سوف يقف مندهشاً أمام قدرة البشر على التحدث والكتابة والتعبير في وضعيات ومستويات مختلفة ومتعددة، بل مركبة ومعقدة.

وتتجاوز اللغة حد اعتبارها مجرد أصوات يعبر بها قوم عن أغراضهم، كما يصعب حصرها في مجرد اعتبارها نسقاً أو نظاماً من العلامات الصوتية والخطية والذهنية...إن اللغة الإنسانية هي التحدي الأكبر الموضوع أمام إنسان الألفية الثالثة. وما يثير الاستغراب كثيراً اليوم، اكتساح تقنيات التعبير والتواصل لجميع مرافق حياة الإنسان الفردية والجماعية، الشخصية والمهنية، الحميمية والعمومية... ومع هذا كله لا نجد تعريفاً واضحاً مدققاً للغة.

ألم يقل عالم اللغة الاجتماعي الفرنسي المعروف Louis-Jean Calvet [1] إن النظريات اللسانية، على اختلاف مذاهبها ومدارسها واتجاهاتها في الغرب، انتهت إلى "ابتكار" لغة هي من صنع اللسانيين واللغويين. أما اللغة الإنسانية فهي أعقد من أن يتم حصرها وتحديد ملامحها بشكل دقيق ومحدد؟

---

[1] Louis-Jean Calvet : 2004, *Essais de linguistique. La langue est-elle une invention des linguistes ?* p.22 et passim., Editions Plon, Paris.

ألم يعتبر الباحث اللغوي الألماني Wilhelm Von Humboldt (1767-1835) [2] أن اللغات الإنسانية ما هي إلا جملة من الرؤى والتصورات عن العالم؟ وقد عزز رأيه بمقولة Goethe : "من يجهل اللغات الأجنبية، يجهل لغته الخاصة".

ألم يتصور Georges Steiner قصة برج بابل الأسطورية التوراتية، وكأنها عبارة عن بناء تتكون لبناته من الكلمات؟ [3]

ألم يجعل Benjamin Gross [4] اللغة العبرية مصاحبة للفكر اليهودي في جميع مراحل نشوء ذلك الفكر وتطوره ؟

ألم يضع Jacques Derrida [5] اللغة (واللغة العبرية تحديداً) في صلب كل تصور يرتبط بمفهوم المقدس في حياة الإنسان. فاللغة العبرية – حسب تصوره – ليست لغة مقدسة، وإنما وُلدت مقدسة.

تبدو مسألة الخوض في اللغة الإنسانية محفوفة بكثير من المحاذير. وماذا نقول حينما يهتم الدرس اللغوي المقارن بمجموعة من اللغات الشرقية القديمة والحديثة؟ لا شك أن المطلوب من المهتمين بدراسات من هذا القبيل، قدر هائل من المعرفة التاريخية والفيلولوجية واللغوية واللسانية، وكَم كبير من الإلمام بمناهج المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين

---

[2] Wilhelm Von Humboldt : édition 2000. *Sur le caractère national des langues*, p.13 et passim. Editions du Seuil. Paris.

[3] Jacques Vicari : 2000, 2002. *La Tour de Babel*, p.5. Editions PUF. Paris.

-Georges Steiner : Langage et silence, p.58.

[4] Benjamin Gross : 2003. *L'aventure du langage. L'alliance de la parole dans la pensée juive*. Editions Albin Michel. Paris.

[5] Jacques Derrida : 2004. « Les yeux de la langue. L'abîme et le volcan », pp.42-45. *Le Magazine Littéraire*. N° 430. Avril 2004. Paris.

بالدرس الشرقي خصوصاً، والحضارات الشرقية عموماً.

وتزداد الصعوبة حينما ترتبط الكتب المقدسة والقرآن الكريم بفضاء تلك الثقافات قبل أن تنتقل إلى عوالم أخرى.

وينتمي الأستاذ أحمد شحلان إلى تلك المجموعة من الدارسين العرب الذين أدركوا أهمية الخوض في الدرس الشرقي مع ما يستدعيه الأمر من إلمام وإحاطة بلغات وثقافات موزعة بين الكتابات والنقوش والرسوم والصور والخطوط...يمتزج فيها الحرف الآرامي بالسرياني والهيروغليفي والفينيقي والعربي الجنوبي والعربي الشمالي...تحضر فيها بابل إلى جانب إبلا وصور وصيدا واليمن والحجاز والشام وإفريقية...ويجول في أرجائها العربي والعبري والحبشي والأوغاريتي والسواحيلي والأمهري والسرياني والفينيقي والأمازيغي...هذا المشهد المتنوع، يتطلب من الباحث صبراً وأناة، ومعرفة ودراية، وامتلاكاً لناصية بعض أو كثير من اللغات، ومنهجاً محكماً، ولكن يتطلب قبل هذا كله حباً وشغفاً بالدرس الشرقي عموماً.

ومما يثير الانتباه، أن الدرس الشرقي يستدعي أيضاً حضور ثقافات قديمة أخرى، مثل الثقافات اليونانية والرومانية والفارسية والهندية...مما يجعلنا أمام عالم تتسع دوائر إشعاعه كلما سعينا إلى الانتقال من بيئة فكرية إلى أخرى، ومن فضاء جغرافي إلى آخر.

ويتميز هذا الشرق بكونه كان سباقاً إلى إرساء جملة من المفاهيم التي قام عليها التفكير البشري منذ البدايات إلى اليوم.

فالشرق هو مهد الديانات السماوية الثلاث. والشرق هو أصل فكرة التوحيد.والشرق هو مركز العدل والمساواة والتشريع والأخلاق والإيمان والتجمع والمدنية والتطور... ومن هنا لا نستغرب وجود "معرفة مشتركة"[6]

---

[6] أحمد شحلان: 2008. "المعرفة المشتركة في أندلس التسامح". ص.139-182. ندوة: التآلف =

أو "تسامح حق" [7] كان منطلقه ذلك الشرق الزاخر بالأفكار والنظريات والمذاهب والعقائد والأديان والمعتقدات والطقوس والممارسات.

ونقترح الحديث عن بعض جوانب البحث والإبداع في أعمال الأستاذ أحمد شحلان من خلال كتابه الرائد "مَجْمَع البَحْرَيْن" [8].

ويثير عنوان الكتاب جملة من الأسئلة حول:

- معنى مجمع البحرين.
- فكرة الانتقال من اللغة الفينيقية إلى اللغة العربية.
- الدراسة المقارنة.
- الدراسة المعجمية.
- اللغات العروبية المعروفة خطأً باسم اللغات السامية.

فعن أي بحريْن يتحدث الكتاب ؟

حينما نذكر مجمع البحرين تتبادر إلى أذهاننا الآيتان: 60 و61 من سورة الكهف:

"وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَى أَبْلُغَ مَجْمَعَ البَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبا. فَلَما بَلَغا مَجْمَعَ بَيْنِهِما نَسِيا حُوتَهُما فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي البَحْرِ سَرَبا".

ومجمع البحرين في سياق الآية القرآنية الكريمة يعني حين يلتقيان [9].

والوئام بين الأديان، المعهد العالي لأصول الدين. جامعة الزيتونة. تونس.

[7] أحمد شحلان: 2006. التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. دار أبي رقراق للطباعة والنشر. الرباط.

[8] أحمد شحلان: 2009. الطبعة الأولى. مجمع البحرين. من الفينيقية إلى العربية. دراسة مقارنة في المعجم واللغات العروبية (السامية). دار أبي رقراق للطباعة والنشر. الرباط.

[9] معجم ألفاظ القرآن الكريم: 1/ 241. مجمع اللغة العربية: 1989. الطبعة الأولى. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. القاهرة.

كما يذكرنا عنوان الكتاب أيضاً بكثير من تسميات مؤلفات أدبية وفقهية أخرى، مثل:

كتاب مجمع البحرين للشيخ ناصيف اليازجي (1885). بيروت. (أسلوب المقامات).

مجمع البحرين في زوائد المعجمين للهيثمي.

مجمع البحرين ومطلع النيرين للشيخ فخر الدين الطريحي (ت.1085م).

مجمع البحرين وملتقي النيرين لابن الساعاتي.

مجمع البحرين في زوائد المعجمين (أي المعجم الأوسط والمعجم الصغير للطبراني).

ويختلف مكان التقاء البحرين حسب كثير من المفسرين واللغويين من موقع إلى آخر[10]. فبالإضافة إلى الأماكن المعروفة الموجودة بين الحجاز والشام، هناك من يقترح بعض الجهات الأخرى مثل البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر، ومصب نهر الأردن في البحر الميت، والسودان، بل طنجة.

وقد يكون كتاب الأستاذ شحلان نفسه عبارة عن بحريْن. فقد قسم كتابه إلى بابيْن: الباب الأول عبارة عن بحوث في اللغات العروبية (السامية) والمعجم. ويشمل الباب الثاني قضايا لغوية تهم مغرب اليوم. فلعل كل باب هو بحر زاخر بالمعلومات الكثيرة والمفيدة والمتنوعة. كما أن

---

[10] أنظر على سبيل المثال فقط: سعد بن عبد الله بن جنديل:2003. معجم الأماكن الوراد ذكرها في القرآن الكريم. مكتبة الملك فهد الوطنية. الرياض. يقول في ص.319. "مجمع البحرين". هما بحر فارس مما يلي المشرق وبحر الروم مما يلي المغرب حسب ابن كثير. وقال محمد بن كعب القرطبي: مجمع البحرين عند طنجة، يعني في أقصى بلاد المغرب. وقالت فرقة: إنما هو موسى والخضر. ومجمع البحرين: ملتقى نهر الكر ونهر الرس بأرمينية، أو بين أذربيجان وأرمينيا". وبعبارة أخرى: يصعب تحديد الموضع الجغرافي بالضبط نظرا لتضارب الآراء حول هذه المسألة.

القضايا المثارة في كل باب ترتبط جغرافياً بالبحر الأحمر من جهة، لأنها تتحدث عن مواضيع نبتت في مشرق الوطن العربي، وبالبحر المتوسط أو المحيط الأطلسي أو هما معاً، لأنها تناولت مواضيع اتصلت بالغرب الإسلامي عموماً، والمغرب تحديداً. فكأن هذا الانتقال من ضفة إلى أخرى، دليل على وحدة القضايا التي تجمع الشرق بالغرب على امتداد الوطن العربي. ووحدة القضايا التاريخية واللغوية والتاريخية، دليل على وحدة المنبع والأصل والمصير. ونظن أن هذه الفكرة بالذات، تتجاوز مسألة القومية بمعناها القطري والفكري والسياسي، إلى فضاء أكثر رحابة يكون فيه الفعل الثقافي محدداً أساسياً في مسألة الانتماء المشترك، مع ما يعنيه ذلك من طرح معرفي يغوص في أعماق التاريخ بسلاح منهجي ومعرفي متكامل. والبحر هو مجال الغوص، فما هو الحال حين الغوص في بحريْن، بل في مجمع البحرين ؟

أما مسألة الانتقال من الفينيقية إلى العربية، فقد تكون دالة على امتداد الرقعتيْن الجغرافية والتاريخية لتلك اللغة العربية من جهة، كما تدل على ثراء معجمي وتركيبي وأسلوبي وتعبيري من جهة أخرى.

ونتذكر هنا نزول القرآن الكريم بلسان عربي مبين.

ونتذكر ارتباط الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم باللغة العربية كما سنرى بعد حين.

ونتذكر قول الشاعر حافظ إبراهيم (1872-1932) بلسان اللغة العربية:

أنا البحر في أحشائه الدر كامن   فهل سألوا الغواص عن صـــدفاتي

ويلقب حافظ إبراهيم بشاعر النيل. ونجد أنفسنا أمام صورة البحر مرة أخرى.

وارتبطت كثير من المعاجم العربية القديمة والحديثة بتسمية البحر: البحر المحيط مثلا. ويظل البحر رمزا للغمر الكثير والمجهول والامتداد والاتساع...أي أنه عالم لوحده. ألا نقول: إن الداخل للبحر مفقود والخارج منه مولود ؟ وهكذا تصبح اللغة بحراً لما تزخر به من كنوز دفينة، تحتاج لمن يخرجها للوجود.

وحينما يتحدث الأستاذ شحلان عن اللغة العربية (القرآنية خصوصاً) وعن صلاتها التاريخية المختلفة باللغة العروبية الأولى، فذلك راجع إلى إدراكه الشديد لأهمية البحث في هذه المسألة بالذات، وأقصد اللغة الأم أو اللغة الأولى أو أصل اللغات. ونجد في الفكر الغربي، سواء كان لسانياً أو ثقافياً أو أنتربولوجياً أو سوسيولوجياً أو فلسفياً، شبيهاً لهذا الحديث، وهو ما يمكن تسميته إجمالا نظرية " لغات الجنة" أو Ursprache الحاضرة بقوة قديماً وحديثاً[11].

ومما يثير الانتباه، أن اللغة العربية كانت هي الدافع الأساسي الذي جعل علماء يهود الأندلس مثلا، يخوضون في مسألة مكانة اللغة العبرية

---

[11] أنظر على سبيل المثال فقط:

- George Steiner : 1975. ***After Babel***, p.474 et passim.
- Louis Ginsberg : 1968. *Legends of the Jews*. Tome: 5, pp.205-206.
- Moshe Idel: 1996. *A la recherché de la langue originelle: le témoignage du nourisson*, pp.415-442. In : Revue de l'Histoire des religions. Tome : 213. N° 4.
-Umberto Eco : 1994. *La recherche de la langue parfaite dans la culture occidentale*. Editions du Seuil. Paris.
-Maurice Olender : 1989. *Les langues du Paradis*. Editions Gallimard/ Le Seuil. Paris.
-Benjamin Gross : 2003. *L'aventure du langage*. Editions Albin Michel. Paris.
-Merritt Ruhlen : 1994. *L'origine des langues*. Editions Belin. Paris.

ضمن اللغات الإنسانية. فهذا يهودا اللاوي (القرن 12م) يسعى إلى إثبات تفوق اللغة العبرية انطلاقاً مما لاحظه من اهتمام علماء المسلمين بمكانة اللغة العربية في صلتها بالقرآن الكريم. فاللغة العربية والقرآن الكريم دفعا بيهودا اللاوي إلى الاعتناء باللغة العبرية والتوراة. فكأننا أمام رد فعل أدى بصاحبه إلى تجاوز الحديث عن اللغة باعتبارها مجرد أداة في التواصل، إلى الحديث عن تلك اللغة باعتبارها عاملا أساسياً يدفع للبحث عن المكون الثقافي داخل تلك اللغة.

وهكذا قاد النقاش حول اللغة الأولى في التصور اليهودي مثلا، إلى طرح جملة من التصورات يمكن حصرها في اتجاهات فلسفية ثلاث [12]:

-اتجاه يعتبر الصوتيات "السامية" عموما هي أصل اللغة الإنسانية الأولى. فهذا أبراهام بن عزرا (القرن 12م) يتحدث في كتابه "اللغة النقية" أو "שפה ברורה" عن المشترك اللغوي بين اللغات العبرية والآرامية (أو السريانية) والعربية. وغير خاف ارتباط عنوان الكتاب بالتوراة (سفر صفنيا: 9/3). ولعل استخدام النحو المقارن وفقه اللغات "السامية" المقارن، كان الغرض منه إثبات أحقية اللغة العبرية ومكانتها في هذا الدرس اللغوي بالذات.

-وهناك اتجاه "طبيعي" دافع عنه بشراسة الحاخام Hillel Ben Shmuel De Vérone في القرن 13م، وينطلق فيه صاحبه مما يسمى "تجربة الرضيع". فهذا الرضيع "سوف يتحدث حتماً، وبدون أدنى شك، باللغة العبرية باعتبارها اللغة الأولى، لغة آدم". بل يعتبر أن الجهاز الصوتي للإنسان إنما خلق بالشكل الذي هو عليه عند كل إنسان، مهما كان جنسه أو عرقه، لكي يصدر

---

[12] –**Moshe Idel** : 1996, p.415 et passim.

الأصوات الموجودة في اللغة العبرية. ويسعى الحاخام للتأكيد على "وجاهة رأيه" بالتمييز الحاصل في اللغة العبرية بين كلمتيْ: אדם (أدَمْ) و האדם (هَاأَدَمْ). فأدام تعني آدم عليه السلام، و"هاأدام" تعني الإنسان. فكل إنسان منذ آدم ينطق بأصوات لغوية هي الأصوات الموجودة في اللغة العبرية.

-وهناك اتجاه سلوكي قاده الحاخام Zerahiah Ben Shealtiel Hen (القرن 13م)، يفترض وجود اللغة داخل محيط اجتماعي يتم فيه تعلم اللغة وتعليمها عن طريق التقليد، أي تقليد ما هو سائد داخل مجتمع من المجتمعات الإنسانية. وبعبارة أخرى، فلكل بيئة لغتها الخاصة بها. ويعتبر كثير من الأحبار والحاخامات، أن عملية الختان مثلا إنما يتم التعجيل بها في الأسبوع الأول في التصور اليهودي. فذلك راجع إلى ضرورة الإسراع بتحضير الطفل اليهودي لتعلم اللغة العبرية. وإذا كان ذلك هو حال الابن الذكر، فما هو قول هذا التصور حول الأنثى؟

وحين يتحدث الأستاذ أحمد شحلان إلى جانب باحثين آخرين، كما سنرى بعد حين، عن ضرورة الانتباه إلى أهمية التدقيق في المفاهيم والمصطلحات، فذلك لوعيه الكبير بخطورة إطلاق التسميات على ظواهر وقضايا تتجاوز اللغة إلى ما هو أعمق، وأعني الثقافة. فمصطلح اللغات السامية مثلا، يطرح مشكلا عويصاً في كثير من الوجوه. فهو غير لائق من الناحية المنهجية، وغير سليم من الناحية التاريخية، وغير واضح من الناحية اللغوية، وغير أمين من الناحية الثقافية، وغير معبر من الناحية الدينية، وهكذا...[13].

---

[13] نكتفي بالإشارة هنا إلى هذه المسألة الشائكة من الناحية الثقافية. يمكن الرجوع إلى : عبد الوهاب المسيري (تحرير): 1998. إشكالية التحيز. 7 مجلدات. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية؛ عبد الوهاب المسيري: 2006. ط.2 اللغة والمجاز. دار الشروق. القاهرة؛ عبد الوهاب المسيري: 2003. في الخطاب والمصطلح الصهيوني. دار الشروق. القاهرة؛ =

ونأسف كثيراً لوجود هذا المصطلح بالذات في كثير من الدراسات العربية الجادة والرصينة (أو كما ينبغي لها أن تكون)، لما لهذا المصطلح من خطورة من الناحية المنهجية الصرفة، ونظرا لحالة "التشويش" التي يحدثها في الذهن. فهذا الباحث رشاد عبد الله الشامي مثلا [14] يتحدث عن انتماء اللغتيْن العربية والعبرية لفصيلة "اللغات السامية". وهذا علي الجريري [15] يضعهما ضمن "شجرة اللغات السامية". وهذا محمد السيد علي بلاسي [16] يخوض في مسألة خطيرة تتعلق بألفاظ القرآن الكريم، وهو ينطلق في بحثه من فكرة علاقة اللغة العربية "بأخواتها السامية". وهذا أنطون زكري [17] يصر على نعت اللغة العبرية بأنها "لغة سامية'، ويرفض بشدة نعتها باللغة الشرقية. أما نقولا زيادة [18] فيبدي تحفظاً كبيراً إزاء مفهوم "الشعوب السامية"، غير أنه لا يمانع في الحديث عن "اللغات السامية".

ومما يثير الانتباه أن الحديث عن مجوعة اللغات السامية قاد، في مرحلة من مراحل الدراسة والتحليل، إلى البحث في مسألة المعرب والدخيل في

عبد الوهاب المسيري: 2009. تحرير: سوزان حرفي. الثقافة والمنهج. دار الفكر. دمشق؛ مجموعة من المؤلفين: 2006؛ توظيف المصطلح والنص في الدراسات العبرية. دار العلوم للنشر والتوزيع. القاهرة.

[14] رشاد عبد الله الشامي: 1992. تأثيرات عربية في اللغة العبرية الحديثة، ص.71-84؛ مجموعة من المؤلفين. التأثيرات العربية في اللغة العبرية. دار الزهراء للنشر. القاهرة.

[15] علي الجريري: 2006. أثر العربية في العبرية المعاصرة. ص. 349-368. جامعة النجاح الوطنية. نابلس.

[16] محمد السيد علي بلاسي: 2001. المعرب في القرآن الكريم. دراسة تأصيلية دلالية.جمعية الدعوة الإسلامية العالمية. طرابلس. ليبيا.

[17] أنطون زكري: 1997، مفتاح اللغة المصرية القديمة. ص. 137. مكتبة مدبولي الصغير. القاهرة.

[18] نقولا زيادة: 1994. عربيات. ص.203 وما بعدها. رياض الريس للكتب. لندن. وانظر أيضا: هشام الطعان: 1978. "مساهمة العرب في دراسة اللغات السامية". الموسوعة الصغيرة، 19. دار الحرية للطباعة. بغداد.

اللغة العربية، قديماً وحديثاً، بل المعرب والدخيل في القرآن الكريم. ولا نريد الخوض في هذه القضية، خشية الابتعاد عن موضوعنا الأصلي في هذا البحث المتواضع. ونكتفي هنا بذكر نموذج واحد دال على ما نريد الوصول إليه. فحين نقرأ بحثاً ممتعاً لشوقي حمادة عن "غرائب اللغة العربية" نصطدم بوجود جدول فيه إحصاء "للمفردات الدخيلة على اللغة العربية"[19]، على الشكل التالي:

العدد	اللغة
982	كلمة آرامية سامية (سريانية).
850	كلمة فارسية.
470	كلمة يونانية.
67	كلمة لاتينية.
42	كلمة عبرية.
32	كلمة تركية.
17	كلمة إيطالية.
12	كلمة فرنسية.
31	كلمة من لغات مختلفة.

المجموع: 2503 كلمة.

ويسعى هذا التصور إلى إثبات قدرة اللغة العربية على "هضم" الكلمات الدخيلة. وهذا دليل آخر على "حيويتها" وعلى "عبقريتها". ولكنه لا يستطيع أن يتجاوز كثيراً من المقولات الجاهزة التي درجنا على استعمالها وترديدها دون أن نمحص النظر فيها قليلا. وغاب عنا في كثير من

[19] شوقي حماده: 2000. معجم غرائب اللغة. ص.123 وما بعدها. دار صادر. بيروت.

المناسبات ارتباط تلك المقولات بحركات التبشير والاستعمار والاستشراق والإمبرالية والليبرالية والعولمة والحداثة وما بعد الحداثة ونهاية التاريخ والنهايات بصفة عامة.

ويقوم ثلة من الباحثين المرموقين اليوم بالدعوة إلى ضرورة كثير من المصطلحات والمفاهيم التي أخرجت اللغة العربية مثلا عن السياق التاريخي الحقيقي الذي نشأت فيه ونمت وترعرعت. وقد اتخذ مسار البحث عند هؤلاء الباحثين الرزينين والرصينين اتجاهيْن عاميْن اثنيْن:

- اتجاه على مستوى التسمية.

- اتجاه على مستوى الدراسة، أي من حيث الربط اللغوي والتاريخي.

وهكذا بدأ يتردد في الساحة الثقافية العربية مصطلح اللغات العروبية بدل اللغات "السامية"، لارتباط التسمية الأخيرة بالتوراة الحالية.

كما بدأ البحث في علاقات اللغة العربية بكثير من اللغات الأخرى التي تشترك معها في الأصل التاريخي. ويمكن أن نمثل لهذا الاتجاه بأعمال الباحث الليبي المعروف علي فهمي خشيم [20]. ولعل البحث ضمن هذا التصور المبني على شكل من أشكال القومية العربية في بعدها اللغوي والثقافي، هو الذي يفسر الدعوة الملحة من طرف خشيم مثلا، إلى ضرورة إعادة كتابة التاريخ

[20] لعلي فهمي خشيم مجموعة من الأعمال التي تسعى لتكريس مفهوم اللغات العروبية من جهة، كما تسعى إلى تأكيد وجود صلات لغوية عديدة بيت تلك اللغات العروبية. ونذكر من بين تلك الاعمال، وجميعها صادرة عن مركز الحضارة العربية في القاهرة: العرب والهيروغليفية. 2006؛ الأكدية العربية. 2005؛ بحثا عن فرعون العربي. 2001. ط.2؛ - رحلة الكلمات. 2001، الرحلة الأولى؛ القبطية العربية. 2003؛ اللاتينية العربية. 2002؛ البرهان على عروبة اللغة المصرية القديمة. 2007؛ سفر العرب الأمازيغ. 1995. دار الكتب الوطنية. بنغازي؛ لسان العرب الأمازيغ. 1995. دار الكتب الوطنية. بنغازي؛ ويشير خشيم إلى أن محمد خليفة التونسي هو أول من اقترح تسمية اللغات العروبية بديلا للتسمية الشائعة إلى اليوم: اللغات السامية.

العربي برمته. وسوف نرى بعد حين كيف أن الأستاذ شحلان سيجتاز هذا المطلب ويدعو إلى إعادة النظر في القاموس العربي بأكمله.

ونشير إلى أن هؤلاء الباحثين العرب الداعين إلى اعتماد مصطلح "اللغات العروبية"، حين يرفضون مصطلح "اللغات السامية" لارتباطه بأعمال استشراقية بالأساس، لا ينكرون فضل أولئك الباحثين الغربيين الذين قدموا دراسات رائدة عن الشرق القديم عموماً. هذا الإقرار بالفضل، لا يعني أن أولئك الباحثين انطلقوا من فراغ. فنحن ندرك جيداً اليوم أن الباحث الفرنسي شامبليون Jean-François Champolion (1792-1832) مثلا، لم يقم بفك طلاسم اللغة الهيروغليفية من فراغ، كما لم يكن أول من يقرأ النصوص المصرية والبرديات والنقوش والرسوم، وإنما اعتمد في أبحاثه على مجموعة من المخطوطات العربية السابقة عليه بزمن طويل. وترسخت قناعة كبيرة اليوم أن شامبليون اطلع على كتاب أبي بكر أحمد بن علي بن وحشية النبطي: " شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام" [21].

كما أن أولئك الباحثين الغربيين كانوا ينطلقون، في الغالب الأعم، من مسألة "التفريق بين الأقلام واللغات" [22] وبحثوا فيها منفصلة بعضها عن بعض. وينبغي التمييز هنا بين المستشرقين الفرنسيين والإنكليز الذين كانوا ينطلقون من رؤية التقسيم والتجزيء، بالنظر إلى علاقة البلدان التي كانوا ينتمون إليها إلى حركات الاستعمار، وبين المستشرقين الألمان الذين كانوا

---

[21] أبو بكر أحمد بن علي بن وحشية النبطي (ت. النصف الثاني من القرن الثاني الهجري). شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام. قدم له واعتنى بإخراجه: إياد خالد الطباع: 2008. دار الفكر. دمشق. وندعو لضرورة الاعتناء بهذا الكتاب وتحقيقه بالشكل الأكاديمي المتعارف عليه عالميا. أما إياد خالد الطباع فلم يقم سوى بإضافة اسمه على غلاف الكتاب. أنظر ترجمة ابن وحشية في الفهرست لابن النديم ص.486 وما بعدها.

[22] علي فهمي خشيم : 2005 (تقديم). ص.6.

ينطلقون من فكرة وحدة الشعوب العربية.

لذا لا نستغرب حديث المدرستين: الفرنسية والبريطانية عن مجموعة اللغات السامية أولا، ثم اللغات الحامية ثانياً، وأخيراً اللغات السامية-الحامية.

ونظرا لصلة أولئك الباحثين الغربيين ببلدانهم الاستعمارية – من الناحية التاريخية – فإن ثلة من باحثينا العرب، من بينهم علي فهمي خشيم ومحمد بهجت قبيسي وأحمد شحلان ولؤي محمود سعيد وغيرهم، أجمعوا خلال ندوة عُقدت بطرابلس في ليبيا أيام 25 و26 و27 يناير 2004 على استعمال مصطلح "اللغات العروبية" بدلا من "اللغات السامية" أو "اللغات السامية-الحامية"، بل استعمال "اللهجات" بدل "اللغات". وعلى هذا الأساس تصبح اللغات البابلية والكنعانية والمصرية والليبية والحبشية...لهجات تنحدر من لغة أم واحدة ومشتركة، وهي "اللغة العروبية الأولى" أو "اللغة العربية الأولى" [23].

وغير خاف ارتباط مصطلح "اللغات السامية" بالتوراة [24]. وليس هنا مجال الخوض في توسيع النقاش حول إشكالية العلاقة بين التوراة والتاريخ.

ونتساءل الآن عن مدى إسهام الأستاذ أحمد شحلان داخل هذه المدرسة العروبية الجديدة؟

ينطلق الأستاذ شحلان من عربية القرآن الكريم باعتبارها اللبنة الأولى والمباركة في سبيل إرساء مشروع لغوي ضخم، وهو تأليف معجم

---

[23] أحمد شحلان: 2005. التراث اللغوي القديم واللغات العروبية (السامية) في القرآن الكريم، ص.197-236. أنظر: علي فهمي خشيم (2005) (إشراف وتحرير). مرجع سابق.
-جاسر خليل أبو صفوة:2000.معرب القرآن عربي أصيل.مكتبة الملك فهد الوطنية.الناشر: دار أجا الرياض.
يقول المؤلف في ص.13: "ولهذا أرى انه قد آن الأوان ليتخلى الباحثون العرب عن لفظة "السامية" ويحلوا محلها "العربية" ...أو عروبية".

تاريخي للغة العربية، أي معجم لغوي تأصيلي لمفردات اللغة العربية.[25]

واللغة العربية، لغة القرآن الكريم، دليل على عراقة اللغة العربية وعلى تمثيلها للعائلة العروبية التمثيل الصادق. ويستدعي هذا المشروع "تضافر جهود عالم القراءات، والمفسر ذي البصيرة والبديهة النفاذة، والبلاغي المتذوق، والأصولي الحاذق، واللغوي المتضلع، وفقيه اللغة العارف للغة العروبية في أصولها وأسرها وحضارتها وتطورها".

ويمكن أن أضيف شخصيا إلى هذه المجموعة المباركة من الباحثين: المؤرخ الملم بحضارات الشرق القديم، والنسابة الملم بأصول القبائل العربية القديمة، والشاعر الحافظ لمتون الشعر الجاهلي وشعر صدر الإسلام خصوصاً.

إننا أمام مشروع حضاري ضخم يضعه أمامنا الأستاذ شحلان. ولعل التكريم الذي يليق به في هذه المناسبة هو عقد العزم الآن، وليس غداً، للقيام بهذا العمل. فلتكن مهمتنا الأولى والأساسية والراهنة والملحة هي هذا المشروع بالذات.

وحين ندعو إلى العناية بهذا الجانب أولا، فليقيننا بأهمية المشروع وفائدته وطبيعته التشاركية. فالمطلوب تضافر الجهود من اختصاصات شتى. وعلى مجامعنا اللغوية العربية ومكتب تنسيق التعريب وأكاديميات

---

[25] يعتبر هذا المشروع اللغوي الضخم واحدا من التحديات الثقافية الكبرى التي تواجه الباحثين في اللغة العربية اليوم. وأتذكر شخصيا النقاشات الطويلة التي كنت أجريها مع أستاذي المعروف Louis-Jean Calvet في باريس (جامعة السوربون تحديدا)، سواء في فترة التحضير للدكتوراه هناك أو بعدها في مناسبات عديدة. وكان الأستاذ Calvet يتمسك بفكرة صعوبة أو بالأحرى استحالة وضع معجم تاريخي للغة العربية بسبب القرآن الكريم. أي أن الباحث المسلم لا يمكنه أن يقر اليوم بوجود الدخيل اللغوي في القرآن الكريم. ولكن من قال إن ما يعتبر دخيلا فيه ليس إلا مرحلة لغوية متقدمة في تاريخ تلك اللغة العربية ؟

اللغة العربية والجامعات الشتوية والصيفية وجمعيات حماية اللغة العربية ومراكز الدراسات ومؤسسات البحث والمعاهد القومية والقُطْرية الممتدة عبر أرجاء الوطن العربي، وما أكثرها، أن تبادر للنهوض بهذا الشروع، شريطة الإخلاص في النية والعمل.

ونكتفي بالإشارة إلى هذا المشروع المؤسس، نظراً لتعدد مجالات اهتمامات الأستاذ شحلان وتعددها، وهي مجالات تتكامل في نهاية المطاف، كما أنها تضع اللبنات الأولى من أجل إرساء مدرسة مغربية متميزة في الدرس الشرقي عموماً، والدراسات العبرية خصوصاً.

ويمكن أن نحصر دوائر اشتغال الأستاذ شحلان في المجالات التالية:

1- الثقافة العبرية اليهودية في الأندلس [26].
2- الدراسات اللغوية المقارنة [27].
3- الثقافة والتاريخ العبري في أرض المغرب [28].
4- الدراسات التوراتية والشرقية [29].

---

[26] أحمد شحلان: 2006. التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي. التسامح الحق. دار أبي رقراق للطباعة والنشر. الرباط.؛ 1998. الضروري في السياسة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت.؛ 1998. ابن رشد والفكر العبري الوسيط. جزآن. المطبعة والوراقة الوطنية. مراكش.

[27] أحمد شحلان: 2009. مجمع البحرين. دار أبي رقراق للطباعة والنشر. الرباط.

[28] أحمد شحلان: 2009. اليهود المغاربة. من منبت الأصول إلى رياح الفرقة. دار أبي رقراق للطباعة والنشر. الرباط. بالإضافة إلى ترجمة بعض مؤلفات حاييم الزعفراني من الفرنسية إلى اللغة العربية إما بالاشتراك أو بشكل فردي، مثل: ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب، أو **2000** سنة من حياة اليهود بالمغرب.

[29] أشرف الأستاذ أحمد شحلان على إعداد وتحرير جميع إصدارات الجمعية المغربية للدراسات الشرقية. وهو بالمناسبة كاتب عام لها منذ تأسيسها سنة 1992. وله مقالات وافية في كل إصدار منها على سبيل الحصر، وجميعها صادرة عن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ضمن سلسلة ندوات ومناظرات، يجدها القارئ في بيبليوغرافا الأستاذ شحلان المدرجة في بداية هذا الكتاب.

5- دراسات متنوعة ومقالات مختلفة[30].

استطاع الأستاذ شحلان أن يوجد تفسيراً معقولا ومقبولا لمسألة الأصل العروبي للغات الشرقية القديمة، وذلك من خلال حديثه عن تلك اللغة الأولى بين حالتيْن اثنتيْن: إمكان وجود الشيء ووجوده بالفعل. وهو ما عبر عنه بثنائية "قوة اللغة" و"مجهود الفعل"[31].

"فما المقصود بقوة اللغة ؟ يعني كيان الأمر بالقوة أنه ممكن الوجود وإن لم يخرج من حيز العدم إلى حير الوجود. ونعني وجوده بالفعل أو مجهود الفعل تحقق الفعل وخروجه من التصور والوهم إلى الوجود المكاني والزماني وتعدد الأبعاد ".

وينطلق الأستاذ شحلان من هذا التمييز ليجعل كيان اللغة بالقوة هو ما أطلق عليه الخليل بن أحمد الفراهيدي: المُهْمَل.

"فكل جذر عند الخليل بن أحمد الفراهيدي، وهو الرياضي الموسيقي، يتضمن صيغاً تعرف العرب معانيها ومدلولاتها، (المستعمل)، وصيغاً لم تضع لها العرب معاني ومدلولات للتداول (المهمل). وإذا كانت اللغة تتكون من ألفاظ – (أسماء وأفعال وحروف)- فإن هذه ترجع إلى أبسط مكوناتها، وهي الحروف الثمانية والعشرون. وعليه فإن هذه الحروف الثمانية والعشرين نظماً متوالياً في التقاليب، يبدأ بالثنائي وينتهي بالخماسي، في تقاليب محصورة معدودة، يتضمن اللغة العربية "قوة" و"فعلا". فالجذر: (ك.ل.م)، يتضمن ست صيغ، خمس منها صيغ أو لغة "بالفعل" هي: كلم، كمل، لكم، ملك، ولمك، وصيغة واحدة "بالقوة" غير أنها بدون

---

[30] نذكر على سبيل المثال فقط: أحمد شحلان: 2003. التوراة والشرعية الفلسطينية. منشورات الزمن. كتاب الجيب رقم 41. الرباط.

[31] أحمد شحلان: 2009. مجمع البحرين، ص. 41 وما بعدها.

معنى، وهي مكل. فالأولى مستعملة والثانية مهملة، أو الأولى "بالفعل" والثانية "بالقوة".

فوجود اللغة بالفعل يعني لفظاً مستعملا.

ووجود اللغة بالقوة يعني لفظا مهملا.

ويشير الأستاذ شحلان إلى أن التمييز على هذا المستوى متصل باللغة العربية القرشية، أي بحالة لغوية معينة Un état de langue حسب تعبير Ferdinand De Saussure.

وندرك جيداً أن تلك العربية القرشية نفسها لم تكن إلا لهجة من اللهجات العربية التي كانت سائدة في منطقة الحجاز. وأصبحت تلك العربية القرشية لغة مهيمنة ومشتركة نظراً لمكانة الكعبة المشرفة قديما (المكاء والتصدية قبل الإسلام)، ونظراً للخط التجاري (رحلة الشتاء والصيف) ونظراً للمكانة الأدبية والثقافية لتلك المنطقة (المعلقات). وهي كلها عناصر نقلت اللهجة القرشية إلى مرتبة سياسية عليا، انتهت بتحولها إلى لغة عربية عدنانية مشتركة بين القبائل العربية (القراءات القرآنية).

فإذا كان هذا هو حال اللغة العربية القرشية قبيل ظهور رسالة الإسلام الخالدة، فإنه يتعين علينا البحث في صيرورة تلك اللغة من الناحية التاريخية، أي البحث في بداياتها الأولى. وبذلك ننقل الحديث عن ثنائية اللغة بين القوة والفعل (المهمل والمستعمل) إلى المرحلة الفاصلة بين بدايات تلك اللغة العربية الأولى إلى غاية تحولها إلى لغة عربية قرآنية. فلا شك أن ما هو مهمل في عربية القرآن كان مستعملا في العربية السابقة علي عربية القرآن من الناحية التأريخية الكرونولوجية.

تبدو المسألة وكأننا أمام حالتيْن لغويتيْن:

-حالة اللغة العربية القرشية القرآنية.

- حالة اللغة العربية السابقة عليها.

ويبقى المستعمل والمهمل وارداً في الحالتيْن كلتيهما. والنتيجة أن ما كان مهملا في الحالة الأولى كان مستعملا في الحالة الثانية.

وبذلك يؤمن الأستاذ شحلان بوجود نوع آخر "من القوة والفعل أو الإهمال والاستعمال، يتمثل في صيرورة اللغة العربية من النشأة الأولى وإلى الاستعمال القرآني. وهذا هو الذي لم ينتبه إليه الخليل بن أحمد أو من جاء بعده من اللغويين العرب والمسلمين".

ونتج عن هذا كله ظهور تلك النزعة التي قامت على تفسير اللغة العربية بالعربية التي عاش فيها أولئك اللغويون.

ويشير الأستاذ شحلان إلى أن هذا المهمل هو الذي استعمله القرآن الكريم في سياقه الاجتماعي والتاريخي. مما يجعلنا أمام إضافة نوعية في تفسير معنى الإعجاز القرآني.

إن "وجود اللفظ العروبي في القرآن، هو دليل آخر على إعجاز هذا الكتاب العظيم الذي لم ينحصر إعجازه في قوة تشريعه وعلو تمدن مراميه بقوانين الأخلاق الراقية، كما لم ينحصر في إشاراته التاريخية البعيدة في تاريخ الإنسان مما لا يستطيع معرفته إنسان عاد، وإنما هو إعجاز آخر تمثل في استعمال اللغة في سياقات تاريخية ما كان للعربي العادي أن يعرفها، وتمثل في ترجمة كثير من الكلم الذي صار نسياً منسياً عند فصحاء العرب، وكان من لسان آل إبراهيم أو آل موسى أو آل جرهم، فأعاد القرآن استعماله لأنه أورده في سياق أحداث تاريخية هي من عهود الأسماء المشار إليها".[32]

---

[32] أحمد شحلان: 2009. مجمع البحرين، ص.48.

وهذا يعني أن التصنيفات اللغوية المتصلة بالمهمل والغريب والدخيل والمعرب، لم تكن سوى متن لغة عربية قديمة، وهي اللغة العروبية أو العربية الأولى. وجاء القرآن الكريم معجزاً في هذا السياق، أي أنه لم يكتف بذكر الوقائع والأحداث التاريخية القديمة، وإنما ذكر معها وإلى جانبها، الألفاظ اللغوية التي كانت تنتمي زمنياً إلى تلك المراحل التاريخية. وبذلك تتحول اللغات الآشورية والأوغاريتية والإبلية والفينيقية والعبرانية والآرامية والسريانية والأكادية... بل المالطية إلى لغات تضمن معجمها ما أطلق عليه علماء العرب فيما بعد: الدخيل والمعرب والأعجمي والغريب وكتب لحن العوام...

وحين يستعمل الأستاذ شحلان مصطلح "اللغات العروبية" فلكي يتجاوز المصطلح التوراتي "اللغات السامية" لعدم دقته من الناحية التاريخية، وكذا العلمية والمنهجية، بل الأنتربولوجية والجغرافية.

وندرك جيداً أن المستشرق الألماني Auguste Ludwig Von Schlõzer (1735-1809) هو أول من عمل على نشر مصطلح "اللغات السامية"، في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، مع J.G.Herder (1744-1803)، انطلاقاً من سفر التكوين (32/5).[33] ونلاحظ أن كثيراً من الباحثين الغربيين المعاصرين، لا يزالون مصرين على استعمال هذا المصطلح إلى الآن[34]. ومن حقنا أن نبدي تحفظاً حول تلك التسمية خصوصاً حينما نربط التوراة الحالية

---

[33] Maurice Olender : 1989, [1994] *Les langues du Paradis*, p.28.

[34] نمثل لهؤلاء:

Ronald Hendel : 2005. *Remembering Abraham. Culture, memory and history in the Hebrew Bible*. Oxford Univesrity Press.

Julio Trebolle Barrera: 1998. *The Jewish Bible and the Christian Bible*. Brill. Eerdmans editors, Leiden, New York.

بنوع من التاريخ الممزوج بالأسطورة. وهو ما يسميه المؤرخ Shlomo Sand[35] Une mythistoire. فكيف نطمئن لهذه التوراة الحالية إذا كانت تحمل دلالات عرقية؟

« La Bible a principalement servi de marqueur ethnique. »[36]

بل تقوم على فكرة مركزية عرقية أو Ethnocratie[37].

فهل يجوز لنا، بعد هذا كله، أن نعتقد بتقسيمات التوراة للشعوب وكأنها حدث تاريخي وقع في زمان ومكان معينيْن؟ وماذا نقول عن جغرافيات التوراة بالنظر إلى العدد الهائل من الدراسات التي نقلت مواقع الأحداث والوقائع من أرض كنعان إلى بلاد الحجاز، ومن منطقة عسير إلى اليمن السعيد؟

إننا أمام مجموعة من الأسئلة الشائكة التي تستدعي تشكيل فريق عمل مخلص ومتكامل للنهوض بهذا العمل الحضاري الضخم. ولعل ما نحن بصدد الحديث عنه الآن يمكن أن يكون مسارا عاما للشروع في هذه المهمة النبيلة.

كما يشير الأستاذ شحلان إلى قصة أو أسطورة "برج بابل"، وهي واحدة من القضايا التي يتعين علينا اليوم إعادة النظر فيها، لما تحمله من خطورة من الناحية الفكرية والثقافية عامة. ومما يثير الانتباه، ارتباط هذه القصة التوراتية بالذات، بنشوء النظرية اللسانية في الغرب[38] انطلاقاً من

---

[35] ShlomoSand:2008.*Comment le peuple juif fut inventé*, p.106.Editions Fayard. Paris.

[36] *Ibid*, p.179.

[37] *Ibid*, p.425.

[38] خصصنا حديثا مستفيضا لهذه المسألة في مناسبات عديدة. أنظر على سبيل المثال:

عبد الكريم بوفرة: 2005. "اللغة العبرية وظاهرة "معركة اللغات". ص. 83-104، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 120؛ 2006."من =

التوراة (سفر التكوين: 11/ 1-9).

وتفيد أسطورة (برج بابل) أن التجمع البشري – حسب التوراة – يقود إلى البناء، بل التطاول فيه.

كما يرتبط حادث البرج بفكرة العصيان والتمرد (ويمكن أن نذكر في هذا السياق الصرح الذي طلب فرعون من وزيره هامان ببنائه لعله يطلع إلى إله موسى).

وتفيد الأسطورة أيضاً مجموعة من المعاني:

-حظر المعرفة وربطها بالسماء. فكأن أسرار الكون مودعة فقط في الفضاء العالي.

- صورة الإله التوراتي الذي "يخشى" على نفسه من المعرفة.

- عقاب الإله التوراتي للبشر عن طريق "النزول" إلى الأرض أولا، ثم إحداث "البلبلة" بينهم ثانيا.

- ازدواجية في الحركة بين رغبة في الصعوبة لمعرفة أسرار الكون من طرف

اللسانيات إلى علم الآثار(الأركيولوجيا): اللغة العبرية نموذجا". ص.9-26. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 135. 2008. "الإستشراق الديني أو عولمة التوراة". ص.41-74. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 146. 2008. "التوراة واللغة العبرية بين التغريب والتعريب". ص.67-106. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 153. 2010. "التنشئة الاجتماعية والنماذج الثقافية بين الإسلام واليهودية". ندوة دولية: الدين والتنشئة الاجتماعية والمجتمع المدني. المعهد العالي لأصول الدين. جامعة الزيتونة. تونس من 11 إلى 14 أكتوبر 2010.

Abdelkrim Boufarra : 2010. « Lire le Livre en français. De la Bible au Coran », pp.356-368. *Le Livre en Français : production et portée*. Ouvrage collectif coordonné par : Ilham Slim Hoteit. Imprimerie Dar AL Hilal. Beyrouth.

البشر، و"هبوط" للإله التوراتي من أجل تنفيذ العقاب في حق البشر ثانيا.

- ازدواجية في التصرف بين فعليْ: صعود الإنسان ونزول الإله التوراتي.

- ازدواجية في التصور بين أحادية لغوية وتعددية لغوية.

- ارتباط العقاب بالتعدد اللغوي.

- فكرة الصراع بين البشر والإله التوراتي. ومما يعزز هذه الفكرة "خشية" الإله التوراتي على نفسه من أن يطلع البشر على أسرار الكون بمجرد صعود البشر إلى السماء الدنيا (وليس السماوات العلى).

- رغبة الإنسان لكي يتحول إلى إله صغير، ربما يحل محل الإله التوراتي (من هنا فكرة موت الإله حسب نيتشه).

- أسطورة برج بابل ونشأة النظرية اللغوية في الغرب.

- أسطورة برج بابل والموقف من النظرية الاشتراكية عند دويستوفسكي مثلا.

ومما يثير الانتباه، وجود الجذر اللغوي:/ ب/ -/ ل/ -/ ب/ -/ ل/ في اللغة العربية بهذا المعنى الخطير جداً. وندعو إلى ضرورة التأريخ لدخول هذه الكلمة في اللغة العربية[39].

ويقدم الأستاذ شحلان بعض النماذج اللغوية الدالة على إمكانية الحديث عن لغة عروبية أولى، تأخذ بعين الاعتبار المهمل والمستعمل في

[39] نجد هذا المعنى الدال على الاختلاط والتداخل والتنافر مثلا في: لسان العرب: 11/ 63، 11/ 247؛ الفيروزبادي. القاموش المحيط. ص.1251-1252-1266؛ الزبيدي: تاج العروس. 1/ 394 و 1/ 689. الصاحب بن عباد.المحيط في اللغة:10/ 315."ويقال للذئب: البلبال، لأنه يبلبل الغنم ويفرقها،وجمعه بلابل".

معجم تلك اللغة العربية الأم. ويمثل لذلك بأسماء الأعلام وبعض الكلمات الوارد ذكرها في القرآن الكريم[40]، مفردة كانت أو مركبة. وفيما يلي بعض الأمثلة.

אדם. آدم. من الأدمة، وهي التراب.

חוה / אישה. حواء. أنثى. أصل الحياة.

קין. قايين. قنى. اقتنى. اشترى.

הבל. هابيل. من الهباء والعبث والضلال. فقد صار هباء بعد أن قتله أخوه، وفعل أخيه الذي نتج عن غيرة كان عبثا وضلالا، وزواله من الوجود في ذلك التاريخ تبخر ويرمز إليه الدخان (הבלא في الآرامية تعني الدخان)...

ישמעאל. שמע + אל.	إسماعيل. سمع + الله.
גבריאל. גבר + אל.	جبرئيل= قوة الله (جبروت).
מיכאל. מיך + אל.	ميكائيل = التوسل لله.
אשרפאל. אשרף + אל.	أسرافيل = لهب الإله.
רפאל. רפה + אל.	رفائيل = شفاء الله.
דנאל. דן + אל.	دانيال = قضاء الله.

[40] من أسماء الأعلام الواردة في القرآن الكريم: إبراهيم وأبو لهب وأحمد وآدم وآزر وإسرائيل وإسماعيل وإلياس وأيوب وجبرائيل وجالوت وإدريس وداود وزكرياء وإسحق وسليمان وطالوت ويعقوب وعيسى ولقمان ولوط وهارون وماروت وهامان وهود واليسع ويوسف ويونس..ونجد فيه بعض الصفات مثل العزيز وفرعون. ونشير إلى انه سبق للأستاذ شحلان أن درس أسماء الأعلام في مناسبة سابقة؛ أنظر: "الأسماء الأعلام ودلالاتها التاريخية في التوراة". ص.49-66، التاريخ واللسانيات. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط. سلسلة: ندوات ومناظرات. رقم 20. 1992. ويمكن أن نلاحظ الفرق الكبير بين دراسة الأستاذ شحلان للمسألة وبين الفصل الذي خصصه علي رؤوف سيد مرعي لأسماء الأعلام. أنظر: علي رؤوف سيد مرسي: 1988. بنو إسرائيل والعبرية الحديثة. ص.57 وما بعدها. مطبوعات جامعة الكويت. الكويت.

ويقترح علينا الأستاذ شحلان مجموعة من الكلمات المعجمية التي يمكن أن تكون شاهدة على وجود أصل لغوي بعيد تعود إليه من الناحيتيْن: التاريخية والتأصيلية. ويضع تلك المواد المعجمية ضمن أصناف لغوية مختلفة.

1- فهناك كلمات وردت في القرآن الكريم بمعناها القديم.

2- وهناك تعابير عروبية قديمة مع وجود ترجمة قرآنية لها.

3- وهناك تعابير عروبية قديمة أوجد لها القرآن الكريم ترجمتها فقط.

ويذكر ضمن الصنف الأول كلمة "العير".

وردت هذه الكلمة ثلاث مرات في القرآن الكريم، وجميعها في سورة يوسف (الآيات:70+82+94).

ومن المعاني التي وردت لهذه الكلمة في المعاجم العربية وكتب الغريب: القرية، أهل القرية، والعير: أهل العير، والقوم على الإبل[41].

ويشير الأستاذ شحلان إلى أن اللغويين والمفسرين فهموا كلمة "العير" بالمعنى الشائع عندهم أي "الحيوان" (حميرا أو إبلا أو بغالا). ولم يصلوا إلى المعنى الذي كان عليه هذا اللفظ في اللغة العروبية، أي: المدينة.

وتذكرنا "عير" بكلمة "أور" من الناحية الصوتية. ويذهب الأستاذ شحلان بعيداً ليربط الكلمة اللاتينية Urbain بهذا الأصل اللغوي.

Urbain : Ur + Banu.

---

[41] يذكر أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، (ت. سنة 503هـ). المفردات في غريب القرآن. تحقيق: محمد سيد كيلاني. دار المعرفة. بيروت.
"عير: القوم الذين معهم أحمال. والعير: يقال للحمار الوحشي" ص. 359.

وحين نتصفح أي معجم للغة الفرنسية نجد أن هذه الكلمة تعود إلى الأصل اللاتيني Urbanus [42].

مما يجعلنا أمام ربط ذكي بين الأصل التاريخي للكلمة وامتداد مدلولاتها اللغوية إلى فضاء آخر بفعل التلاقح الثقافي الذي هو سمة بشرية عامة، ولكن أيضاً بفعل التأثير الكبير للغات الشرقية في الغرب المسيحي. ولا ننسى أن الشرق هو مهد المعتقد المسيحي في الغرب اليوم. لذلك يظل الشرق منبعاً لا ينضب للإيمان والاعتقاد والارتباط بالسماء وتعاليم الأنبياء.

ومما يثير الانتباه أن كلمة (عير) موجودة في اللغة العبرية وتعني حسب **אברהם אבן שושן** [43] المدينة انطلاقاً من اللغتين الأوغاريتية والكنعانية، كما نجد ذلك في سفر إشعيا (22/ 2) وسفر صموئيل الثاني (10/ 12) وسفر نحميا (7/ 9).

أما **עיר**/ Σayir فتعني انطلاقا من اللغات الأوغاريتية والأكدية والعربية: الحمار.

فالمعنى دال على تطور دلالي حصل للكلمة بين معنى القرية أو المدينة وبين الحيوان. وربما يكون ذلك الحيوان الذي تم تدجينه في مرحلة لاحقة هو الذي انتقل للعيش داخل القرية مع الإنسان.

ونجد في المعاجم العربية القديمة كثيراً من المعاني الدالة على معنى العير. ففي مادة (عير) في اللسان نقرأ ما يلي:

" العير: الحمار أياً كان أهلياً أو وحشيا...". وقيل الإبل.

---

[42] *Le Petit Robert* : 1996, p.2344.

[43] אברהם אבן שושן: 1992. המלין החדש. 3/ 976. הוצאת: קרית-ספר. ירושלים. 4 כרכים.

وانظر أيضا: -דוד סגיב: 1990. מילון עברי-ערבי לשפה העברית בת זמננו. -1321 2/ 1322. הוצאת: שוקן. ירושלים ותל-אביב.

وفي معجم العين: العير الحمار الأهلي والوحشي...العير: جبل بالمدينة. والعير: اسم موضع كان خصباً فغيره الدهر فأقفره، وكانت العرب تستوحشه." والعير: القافلة حسب مجمع اللغة العربية بالقاهرة [44].

ومما يثير الانتباه كثيراً أن التوراة (سفر التكوين: 16/12 وسفر التكوين: 37/ 25 مثلا) ذكرت الجمال باعتبارها وسيلة من وسائل التنقل، مما يعني أنه تم تدجينها من طرف البشر منذ زمن يعقوب ويوسف وموسى عليهم السلام.

غير أن كثيراً من الدراسات الغربية تشير إلى أن الجمال الأهلية لم "تعرف في الاستعمال العام في الشرق القديم حتى آخر الألفية الأولى قبل الميلاد، ولذلك فإن الإشارة إلى الجمال في زمن الآباء...تعتبر خطأ تاريخياً. وهو ما لمح إليه Foxwell Albright بقوله "إن الجمال لم تُستعمل في زمن يوسف ولا قبله." كما يقول سامي العامري (2010)[45].

وأثبتت الأركيولوجيا اليوم، أن الجمال لم يتم تدجينها قبل الألفية الثانية قبل الميلاد. لذا فإن الحديث عن قوافل الإبل زمن النبي يوسف عليه السلام في التوارة لا يستقيم من الناحية التاريخية[46]. ونجد في التوراة أن المنتوجات التي كان يحملها التجار الإسماعيليون في قصة يوسف تتطابق بشكل قطعي مع ما كان رائجاً في عهد الإمبراطورية الآشورية بين القرنيْن الثامن والسابع قبل الميلاد، مما يعني التباس الأمر عند كتبة التوراة.

---

[44] مجمع اللغة العربية: 1989. معجم ألفاظ القرآن الكريم. جزآن. 2/ 805. القافلة: العير.

[45] سامي العامري: 2010. هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى ؟ ص. 500 وما بعدها. إصدارات مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان.

[46] Isarel Kinkrldtein et Neil Asher Silberman : 2001. *La Bible dévoilé*, pp.51 et passim. Editions Bayard. Paris.

ومن الكلمات المعجمية الدالة أيضاً على إمكانية البحث عنها في أصولها العروبية الأولى:

هرم: הר + רם = جبل عال.

إرم: עיר + רם = مدينة عالية.

إسماعيل = سميع عليم (تعبير عروبي مع ترجمة قرآنية له).

مأرب: ماء + רב أي ماء كثر وتعاظم وزاد على الحد. ويرجح الأستاذ شحلان أن مأرب لم يكن اسم السد، وإنما هو ترجمة للدلالة على السيل العرم. وبذلك يكون القرآن الكريم قد أتى بمهمل في الاستعمال القرشي. ويدعو المؤرخين إلى ضرورة إعادة النظر في هذا الاسم "مأرب" الذي يعني صفة وليس تسمية له.

ويذكر الأستاذ شحلان بعض الألفاظ القرآنية التي تنتمي إلى مرحلة لغوية عروبية، مثل:

رعنا: وهي كلمة دالة على تلك الألفاظ العبرية التي نهى القرآن الكريم عن استعمالها، لدلالتها على الشر.

صياصيهم: (الأعراف: 26). ولهذه الكلمة علاقة بلفظة "صيصيت" العبرية، ومن معانيها ناصية الشعر وأهداب اللباس الذي يرتديه اليهود وهم يصلون. ولكن مجمع اللغة العربية يعطي كلمة حصون تفسيرا للكلمة القرآنية "صياصيهم" [47].

ويرجح الأستاذ شحلان أن يكون أصل (مكاء) مخه العبرية التي تعني البكاء. ونبدي تحفظاً شخصياً حول هذا الربط، ذلك أن المكاء في

[47] مجمع اللغة العربية:1989.معجم ألفاظ القرآن الكريم. جزآن.2/ 690.صياصيهم: حصونهم. ج. صيصية.

العربية يعني الصفير بصفة عامة[48]. ويزداد تحفظنا حينما نتذكر أن كلمة (المكاء) القرآنية ترتبط بممارسات وطقوس عربية قديمة أثناء مواسم الحج قبل الإسلام.

ويمكن أن نضيف شخصياً إلى تلك اللائحة الكلمة الواردة في سفر إشعيا (34/ 14) وأقصد "ليليت" أو الغولة.

وهي كلمة موجودة في النصوص السومرية بلفظة " ليليتو". وغير خاف ارتباط الكلمة بالليل وما يرمز إليه من خوف ورعب. ومن أبرز سمات ذلك الغول العبري: إغواء الرجال وقتل الأطفال الصغار. ولعله لهذا السبب بالذات كان اليهود المغاربة مثلا يبادرون إلى التعجيل بختان مواليدهم الذكور وإلى ممارسة بعض الطقوس الاجتماعية لتجنب شر ليليت تلك[49].

يبدو من خلال ما سبق أن البحث في إطار اللغات العروبية بالشكل الذي يقترحه الأستاذ شحلان يسهم كثيراً في توسيع مجالات الدرس الشرقي المقارن، ويعمق النظر في قضايا تاريخية ودينية لها صلة بحضارة الشرق القديم.

وسوف يكون من المفيد جداً لو قمنا في مرحلة لاحقة بالوقوف عند كثير من الكلمات العبرية وأرجعناها إلى أصول لغوية عربية، ما دام الأمر يدخل في إطار المقارنات. ونجد شواهد لهذا التوجه عند الأب مرمرجي الدومنيكي مثلا[50]، عند حديثه عن التوراة. فقد ذكر رأي صاحب اللسان

---

[48] معجم ألفاظ القرآن الكريم. جزآن. 2/ 1054 مكاء: صفيرا بأفواههم.

[49] Haïm Zafrani : 1998, 2000. **Deux mille ans de vie juive au Maroc**, p.52. Editions Maisonneuve & Larose. Paris. Eddif. Casablanca.

[50] الأب مرمرجي الدومينيكي: 1937. المعجمية العربية على ضوء الثنائية والألسنية السامية. ص.72 وما بعدها. مطبعة الآباء الفرنسيسين في القدس.

(2/ 368) الذي أرجع التسمية إلى "أوريت الزناد ووريتها". كما يذكر رأي صاحب صبح الأعشى (13/ 256) الذي أرجع التوراة إلى قول بعضهم: "ورت ناري، ووريت ناري، وأوريتها، إذا استخرجت ضوئها، لأنه قد استخرج بها أحكام شرعة موسى عليه السلام. وكان النحاس يجنح إلى أن لفظ التوراة عربي. أما الأب مرمرجي فيعيد الكلمة إلى أصلها العبري. والتوراة – حسب رأيه – كلمة عبرانية معربة.

ونجده يعيد الكلمة، في الوقت نفسه انطلاقاً من فكرة الثنائية المعجمية، إلى الجذر العربي "أر" الدال على إيقاد النار. ومن النار يتولد النور.

يمثل كتاب "مجمع البحرين" للأستاذ أحمد شحلان، نقلة نوعية في مجال الدرس اللغوي المقارن عموماً، والعروبي خصوصاً. ففيه تأملات في قضايا معجم اللغة العربية التاريخي، وفيه حديث مفصل عن التراث اللغوي القديم واللغات العروبية (السامية) في القرآن الكريم، وهو ما عرضنا له في هذا المقال المتواضع، وفيه دراسة مفصلة لمفهوم الأمية في القرآن مع مقارنة مع ما ورد في الكتاب العزيز في لغات عروبية أخرى، وفيه عرض للأسماء الأعلام ودلالاتها التاريخية في التوراة، وفيه تتبع للأصول المصرية القديمة للمعتقد اليهودي من خلال البحث في صلة الكتابة العبرية بالرموز الهيروغليفية، وفيه دراسة وافية لكتاب الموازنة بين اللغتيْن العبرانية والعبرية لابن برون السرقسطي (أواخر القرن 11م. وبداية القرن 12م)، وفيه بحث عن المعجم العبري بين الملابسات التاريخية والواقع اللغوي، وفيه، أخيراً في الباب الأول، دراسة تطبيقية للمبحث السابق من خلال معجم قوجمان العبري-العربي.

أما الباب الثاني فكان متنوعاً في حديثه عن قضايا لغوية في مغرب اليوم: التعريب، خط تيفيناغ، التراث العبري في المغرب، الطريقة العربية

للتحليل اللغوي، تدريس الطب باللغة العربية، وحديث عن مدرسة مغربية رائدة وحديثة في حقل الدراسات الشرقية.

إننا أمام عمل متميز يزخر بالكثير الكثير من القضايا التي يمكن أن ننطلق منها في سبيل إرساء معالم مشاريع ثقافية كبرى. ولعل فكرة المعجم التاريخي للغة العربية أو القاموس التاريخي لألفاظ القرآن الكريم، يمكن أن تكون واحدة من الأوراش الكبرى التي يتعين علينا القيام بها الآن.

ونقترح، في الأخيرة، جملة من التوصيات التي يمكن أن تفيدنا جميعاً:

- ضرورة إنشاء معهد للدراسات الشرقية بأقسامه المختلفة، وعلى رأسها قسم للدراسات العبرية، نظرا لتوفر المغرب اليوم على أطر كفؤة وقادرة على البذل والعطاء. وكيف وجميعهم لازموا أستاذهم أحمد شحلان أكثر من عقديْن من الزمن؟

- ضرورة إنشاء قسم خاص بالدراسات العبرية واليهودية في المغرب لأهمية البحث في هذا المجال في مغرب اليوم، ولأهمية أن يتولى المغاربة أنفسهم البحث فيه.

- ضرورة تسطير مجموعة من المشاريع بغية الشروع فيها من قبيل:

. معجم تاريخي لألفاظ القرآن الكريم.
. التفكير بشكل جدي في إصدار ترجمة عربية للتوراة العبرية الحالية.
. تحقيق أو إعادة تحقيق نصوص عبرية مغربية قديمة.
. توحيد استعمال مصطلحات ذات صلة بمجال الدراسات الشرقية.
. دراسة نقدية للسانيات التاريخية الغربية المقارنة.
. تعريف بالدرس الشرقي اليوم في الجامعات المغربية والعربية.

. نشر الأبحاث الأكاديمية وتنظيم لقاءات وندوات ومؤتمرات دورية

داخل المغرب وخارجه، للتعريف بنشاط الجمعية المغربية للدراسات الشرقية، وبأقسام الدراسات الشرقية المنتشرة في المعاهد والجامعات العربية.

. التعريف بالدرس الشرقي اليوم بلغات أجنبية.

. الشروع في ربط صلات وشراكات مع معاهد البحث العربية والغربية المهتمة بالدراسات الشرقية عموما.

-تشجيع البحث في حقل الدراسات الشرقية في المغرب، في إطار الجمعية المغربية للدراسات الشرقية.

-تشجيع التعريف باللغات الشرقية في الجامعة المغربية، ورد الاعتبار إليها ضمن مخططات الإصلاح التي تقترحها الوزارة الوصية على قطاع التعليم العالي.

ونقترح إطلاق اسم الأستاذ أحمد شحلان على واحد من مدرجات الكليات المغربية التي درس فيها الأستاذ شحلان اللغة العبرية لكثير من الطلبة في المدن الجامعية المغربية التالية: الرباط ووجدة ومراكش وفاس ومكناس وأكادير والدار البيضاء والمحمدية...

كما ندعو أصحاب رؤوس الأموال إلى الاستثمار في الحقل المعرفي، لأنه هو الذي يكون العنصر البشري، أساس التقدم والتنمية. ويحز في أنفسنا أن نجد كثيراً من أثرياء الغرب يمولون مراكز بحوث مختلفة، ويخصصون منحاً معتبرة للطلبة والباحثين، لوعيهم بفائدة تكوين الفرد، وثقتهم بصلاحه داخل المجتمع. بل إنهم يطلقون أسماء فكرية (وليس ألقابهم الشخصية) على تلك المراكز. ولو كان الأستاذ شحلان في بيئة أخرى، لكان اسمه على واجهة مركز من تلك المراكز. ولكنه لا يريد، كما لا نريد نحن، أن يكون هناك. لذا فالمطلوب منا تكريم الأستاذ شحلان بالجد والبحث داخل الحقول المعرفية التي وضع معالمها الكبرى، وما أكثرها. وندعوه إلى مزيد من البذل والعطاء ونسأل الله له الصحة والعافية.

قراءة في مصنف
"الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر"
لبحيى بن يوسف بن باقودا، تحقيق الأستاذ أحمد شحلان

عبد الرحيم حيمد
كلية الآداب - أكادير

توطئة

إصدار التحقيق الكامل لمصنف الهداية إلى فرائض القلوب إنجاز علمي يضع بين يدي القارئ العربي النص الكامل لعمل باحيا بن باقودا، الذي حجبته عن الدارس العربي معميات ثلاثة : سنن الرسم العبري أولا، وهو سنن قام بموجبه، في الهداية نفسها، وفي ركام هائل من النصوص اليهودية العربية، سياج يحول دون ولوج عوالم اليهودية التي تفاعلت وأنتجت فكرا مشدودا إلى الحضارة العربية الإسلامية بوشائج هوية ثقافية مشتركة. أما مستوى التعمية الثاني فيتمثل في بنيات التناص الآرامية والعبرية، التي تشكل جزء كبيرا من أسدية نسيج النص يتجاوز الثلث تقريبا من الكتاب ككل. ويُبرز مستوى التعمية الثالث إطار اغتراب المتن وابتعاده عن الأرضية الثقافية التي أنتجته إثر ترجمته إلى العبرية أولا، ثم إلى كثير من اللغات الإنسانية لاحقا. ولعل أكبر مظاهر التعمية والحجب متمثلان في هذا المظهر الأخير بالنظر إلى ما حصل في إطاره من تغييب شامل لأنسجة المتن العميقة المتمثلة بالأساس في ثقافة العصر، التي نهل منها باحيا، ونحت من خلال نصوصها جهازه المفاهيمي، وشبكة المصطلح التي تشكل عمد الكتاب لديه. ثقافة عصر ألهمت باحيا تصورا متقدما أسعفه في الإجابة عن أسئلة ظلت تؤرق

يهودية العصر، ونجح ابن باقودا من خلال المعرفة العميقة بالعلوم الدينية الإسلامية، بالقرآن والحديث، وبعلم الكلام المعتزلي والأشعري من جهة، وعلم الكلام اليهودي من جهة أخرى، بالإضافة إلى علوم الآلة، وعلم التصوف، والفكر الفلسفي في تكييف ثقافة العصر هذه، وملاءمتها وعلوم الدين اليهودية لتسد حاجيات لدى أبناء طائفته.

عتبات دالة: العنوان الكامل للكتاب

"الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر" تأليف: الواعظ الديان الربي بحيي بن يوسف بن باقودا السرقسطي الأندلسي (القرن الحادي عشر الميلادي). اعتنى بتحقيق نصه وترجمة استشهاداته ونقوله التوراتية العبرية والتلمودية الآرامية راجي عفو ربه أحمد شحلان.

طبع الكتاب بدار أبي رقراق بدعم من رئاسة جامعة محمد الخامس. وصدر في العام 2010. ويقع في أربعمائة وأربعة وتسعين صفحة من القطع المتوسط. زينت الدفة الأولى منه بصورة ناسخة للورقة الأولى من مخطوط كتاب الهداية بالحرف العبري، مخطوط بودليين، أكسفورد. وقد ذيلت صفحة العنوان بعبارة ذات دلالة عميقة وضعت بين معقوفتين: "سلطان التصوف الإسلامي على يهودية العصر الوسيط"، وهي عبارة تحيل على المشروع الحضاري الكبير الذي ندب له أستاذنا الجليل نفسه منذ ما ينيف على أربعة عقود، دشنتها ملاحظاته وتعليقاته القيمة في أواخر الستينيات من القرن الماضي على مصنف إيلي مالكا، "العوائد العتيقة اليهودية بالمغرب من المهد إلى اللحد"[1]... وتوالت من خلال مقالات ودراسات رصعت أعدادا

[1] إيلي مالكا، العوائد العتيقة اليهودية بالمغرب من المهد إلى اللحد، مطبعة النجاح الجديدة، 2003.

كثيرة من مجلة جامعة محمد الخامس، وأعدادا من إصدارات أكاديمية المملكة المغربية، ومجلات كثيرة مغربية وعربية وغربية[2]، تلتها ووازتها ترجمات لعيون المصنفات اليهودية الوسيطة والمعاصرة، كان أبرزها ترجماته لأعمال حاييم الزعفراني. وتضع العبارة التي ذيلت بها دفة العنوان تحقيق هذا الكتاب على مسار مشروع البحث الأكاديمي الذي اضطلع به الأستاذ أحمد شحلان، فهذا كتاب يشكل تتميما لمصنف فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر اليهودي[3]، ومتابعة للفلسفة ذاتها التي أخرج فيها أستاذنا الجليل نص الضروري في السياسة[4] لأبي الوليد بن رشد مستعيدا له من لغة حافظت عليه قرونا عديدة، بعد أن طواه النسيان إثر فقد نص الأصل العربي. لن نتمكن من حصر مجموع الأعمال التي صدرت لأستاذنا الجليل في هذه العجالة، ولكننا نلح على ضرورة الوعي بالخيط الناظم في جماعها، والمتمثل بالأساس في الشق الأول من العبارة المشار إليها، وهي سلطان الثقافة العربية الإسلامية على اليهودية، في التصوف من خلال هذا الكتاب، وفي حقول،

---

[2] أنظر من نماذج هذه الدراسات ما يلي:

- "من الفكر الفلسفي اليهودي العربي، أبو عمران موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد الخامس والسادس، 1979.
- " دور اللغة العبرية في النقل بين الثقافتين العربية واللاتينية". في ندوات أكاديمية المملكة. السفر الثاني عشر، الرباط 1985.
- "من الأدب العربي العبري، أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرة وكتابه "، المحاضرة والمذاكرة"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد العاشر، 1984.
- "مكونات المجتمع الأندلسي ومكانة أهل الذمة فيه". مجلة التاريخ العربي، العدد الأول، نوفمبر 1996 (الطبعة الثانية الدار البيضاء).

[3] ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر اليهودي، الطبعة الأولى. مراكش 1999.

[4] "الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"، المؤلفات الرشدية في التراث العبري، مركز دراسات الوحدة العربية ، سبتمبر 1998.

على القدر نفسه من الأهمية، في كتب أخرى : حقول علوم الدين، وحقل الفلسفة، وحقل التشريع، وحقل الشعر والنقد والبلاغة، وحقل علوم اللغة نحوا وصرفا ومعجما، وحقل الترجمة، وحقل ديداكتيكا اللغة. وهي حقول اشتغل عليها أستاذنا الجليل عكسا وطردا بالمنهج الوصفي، والمنهج التاريخي الفيلولوجي، وبإعمال مناهج الاستقراء المضنية لأجل إخراج النصوص، ولأجل وضع الأرضية السليمة والصلبة على قارة من معارف شكلت فعل مثاقفة يعسر الولوج إليه من دون أسلحة معرفية، على قائمتها التمرس باللغات السامية، وبالعبرية والآرامية، وبلغات أوروبية معاصرة شكلت منافذ وبوابات للإحاطة بما يصدر عن أهل الاختصاص في الموضوعات المطروقة. والناظر إلى أعمال أستاذنا الجليل يعي أن الاشتغال على سلطان الثقافة العربية الإسلامية على اليهودية، وبوجه خاص بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر هو مفتاح رئيس لفهم سلطان هذه الثقافة على العصرين المواليين، نقصد عصر النهضة الأوروبي وعصر الأنوار اللذين يدينان بالفورة الحضارية فيهما للثقافة العربية الإسلامية عبر حلقة وسيطة تجسدت في التراجمة اليهود في إسبانيا وفي البروفانس أولا، وفي إيطاليا لاحقا، ثم في باقي أرجاء البلاد الغربية حيث حلت جموع المهجرين من السيفارديم، وحيث رحلت مع الراحلين ثقافة عصر بأكمله. إنه سلطان ثقافة لم يتردد ابن رشد في رفع شعار عمل به مفكرو اليهودية، "العلم لا ملة له". ولذلك تكمن الغايات العميقة في هذا المشروع المتواصل في العمل على تجاوز منطق الدفاع عن الثقافة العربية الإسلامية، أو رفع الحيف والبخس عن إسهاماتها إلى ترسيخ هذا الفعل بمنطق حجية النص المرتكزة إلى العقل، وبناء فهم للذات المفكرة العربية الإسلامية باعتبارها مساهمة في التطور الإنساني، والنظر إلى صيرورة هذا التطور بمنظور المساهم والمشارك في تقدم الحضارة الإنسانية،

ووصل الفعل الماضي بالعمل على تمثل أكثر وأكثر على نحت مكان تحت الشمس لثقافة عربية إسلامية أكثر وعيا بذاتها، وأكثر قدرة على مواصلة العطاء.

أين تكمن أهمية الكتاب الذي اضطلع أستاذنا بمهمة تقديمه إلى القارئ العربي:

يمكننا أن نتبين هذه الأهمية على صعد كبرى:

أولا، على صعيد تاريخ الأفكار في اليهودية من جهة، ،وتاريخ الأفكار الإنساني العام من جهة أخرى.

ثانيا، على صعيد النقلة النوعية التي أحدثها الكتاب في اليهودية بشقيها السيفاردية والأشكنازية، على مدار القرون الوسطى، وفعله العميق المتمثل على تحول تمثل قضايا الزهد والتصوف والأخلاق في اليهودية.

ثالثا، على صعيد هجرة الدلائل المعرفية العربية الإسلامية إلى ثقافات أخرى، وتقديمه نموذجا لحياة نصوص عربية إسلامية هاجرت إلى اليهودية، وعبرها إلى الفكر الإنساني، في فعل مثاقفة أدى إلى اصطباغ هذه النصوص في رحلاتها هذه بلبوسات سياقات ثقافية لا يتبينها إلا المعمل لمناهج النقد المعرفي.

رابعا، صعيد أكثر أهمية من الناحية العلمية، وفي سياقات ما نراه يصدر عن المطابع من دراسات في الموضوع. فالكتاب يضع بين يدي القارئ العربي مصدرا مبكرا من مصادر التصوف اليهودي، التي كان لها أبلغ الأثر على اليهودية، وهو زاد معرفي أكاديمي بمكنة المشتغلين في حقول متعددة اعتماده مصدرا لا غنى عنه:فيه بغية المشتغل بمقارنة الأديان، والمشتغل بالتصوف والتصوف المقارن، وبتاريخ الأفكار الفلسفية، والمشتغل بتاريخ الأفكار في الغرب الإسلامي، والمشتغل بالآداب الإنسانية. ويمتح أهميته من معطى فعل التحقيق العالم الموفر

للقارئ متن نص عانى الراغبون في الإفادة منه من مطبات الوسيط الترجمي، وهو إلى ذلك يصحح كثيرا من الأخطاء التي سقط فيها جملة من مفكرينا، وهم يعرضون للكتاب وصاحبه الذي كان ضحية تغريب، وتشويه لأفكاره التي ساقها الكثيرون بواسطة الترجمة، ولعل أولها تصحيح الاسم أولا، فالرجل يدعى باحيي ابن باقودا وليس باهيا كما اعتقد من ترجم له من مفكرين عديدين نظير عبد الرحمان بدوي وحسين مؤنس ومن نقل عنهما وهم كثير.

مشتغلون على الكتاب

يعسر في عجالة حصر من اشتغل من المفكرين على هذا الكتاب، إن في العصر الوسيط، منذ أن ترجمه ابن تبون إلى اللغة العبرية، أو في العصر الحديث وأزمنتنا المعاصرة، فقد أحال عليه موسى ابن ميمون نفسه في دلالة الحائرين، وأحال عليه تلامذته لاحقا. وشكل الكتاب المرجعية الأساس لمصنفات عدة، نذكر منها مصنف ريشيت حخما للقبالي إلياهو دي فيداش، وشكل النص الرئيس في مرجعيات "مدرجات هآدام" للربي يوسف يوزيل هوروفيتز. يدعو الربي حيدا أو حاييم داود يوسف أزولاي في مصنفه "شم هاكدوليم" القراء إلى ضرورة التلاوة المستمرة للهداية، لفهم المعنى العميق للتدين الحق. ويصرح الربي يوسف كارو في "شولحان عاروخ" بلجوئه المستمر واليومي إلى قراءة نصوص باحيا لأجل قهر نزوع الشر أو يوتصير هارع. ولعل هذا الإجماع حول أهمية الهداية التي لم ينفك كبار علماء اليهودية الربية في التأكيد عليها هي ما جعلت منه مصنفا أدمجت نصوص عدة منه في تراتيل بعض طقوس الأعياد الدينية، وفي عيد "روش هاشنا" أو رأس السنة، أهمية بلغت حد ترجمته إلى معظم اللغات

التي تحدثها يهود العالم، وحد ترجمته إلى اليهودية المغربية المحكية، ونشره في جربة بتونس.

عقد جورج فاجدا مقالات مطولة كرسها لمذهب باحيا بن باقودا، في مقدمتها دراسة مقارنة بين التصوف اليهودي والتصوف الإسلامي[5] واعتمد فيها تحليل هذا المذهب، وتفكيك بنيات التناص في أنسجة الهداية، واستقراء مكوناتها المرجعية في التصوف الإسلامي، وهي المقالة التي طور فيها بالتعميق ماكان قد نهض به في سنة 1947[6] في الموضوع نفسه حين أصدر كتابه القيم Théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda. كما عقد في أبواب مصنفاته الكبرى فصولا للمذهب نفسه الذي ظل فاجدا يعتبره قطب الرحى في الفكر الصوفي اليهودي، وحجر الزاوية في حقلي الزهد والأخلاق[7]. وخصص عالم التصوف اليهودي جرشوم شوليم أحيازا كبيرة من مصنفاته للهداية، ولم يستطع تجاوزه على الرغم من سعيه الذائب السكوت عن المكون العربي في التصوف والقبال[8]، وعرضت لفكر باحيا الباحثة الإسرائيلية حوا لازاروس[9]. وخصص له حاييم الزعفراني صفحات مطولة في كتبه المختلفة، وبوجه خاص في مصنف قبال، حياة

---

[5] George Vajda, « Mystique juive et mystique musulmane », *Nouveaux Cahiers,* 7, 1966, P.34-38.

[6] George Vajda, « Théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda », *Cahiers de la Société Asiatique*, Paris, CCCC XIVII.

[7] Introduction à *la pensée juive du Moyen Age*, J. Vrin, Paris 1947. Paris 1957.

- *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, J.Vrin

[8] Gershom Scholem, *La kabbale, Ses origines, Sa psychologie mystique, Sa métaphysique*, Grasset 1947.

[9] H. Lazarus-Yafeh, *Some Religious Aspects of Islam*, Leiden, 1981, 1-16.

صوفية وسحر، وفي كتاب يهود المغرب والأندلس...

إطار التحقيق: سياقات معرفية

من اللازم أن نستحضر، ونحن بصدد تقديم هذا الكتاب، الجهد الموصول لأستاذنا على درب تأصيل التحقيق النقدي للنصوص، وهو جهد أكاديمي يتقيد بقواعد دقيقة أسها علم الفيلولوجيا الذي لا يمكن للمشتغل على التحقيق النقدي المعاصر تجاوزه، ومن دونه تنعدم القيمة العلمية للنص المحقق. وقد تقيد أستاذ الجليل في هذا الكتاب بهذه الضوابط، التي يعسر حين مواجهة النصوص اليهودية الوفاء بها بالنظر لما تتطلبه من تكوين قبلي طويل النفس، عنوانه ليس فقط التمرس بالعربية، ولكن التمرس بلغتين أخريتين هما العبرية والآرامية. والفاحص المتخصص يعي أن باحيا لم يستعمل عبرية موحدة كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن؛ بل وظف عبرية من عصور مختلفة: عبرية العهد القديم، والعبرية الربية التي نضجت في العصر التلمودي، بالإضافة إلى آرامية مكيفة والعبرية الوسيطة، وعبرية أندلسية اعتمدها في النصوص الشعرية الابتهالية المذيلة للنص المحقق. ونحن نعتقد أن تحقيق هذه النصوص وترجمتها، جهد مضن يفسر بعضا من الأسباب التي أبقت نصوصا حبرت تحت مظلة الثقافة العربية الإسلامية في الظل. والمطالع لما حقق أستاذنا الجليل من نصوص نظير نصوص موسى ابن عزرا، أونصوص ابن بارون ـو نصوص ابن ميمون يعي معنى ركوب صعب التحقيق النقدي للنص اليهودي العربي، وللنص العبري المحرر في ظل الثقافة العربية الإسلامية. وتغدو الصعوبة مضاعفة حين التصدي لاستعادة نص عربي من أتون ثقافة أجنبية، وقد خبر أستاذنا ذلك في ترجمته للضروري في السياسة وفي كثير من نصوص ابن رشد في حلتها العبرانية. لا تصبح المهمة، آنئذ، تحقيقا نقديا

بقدر ما يغدو التحقيق النقدي جسرا لا مهرب من اجتيازه لأجل استعادة النص المفقود، ومنحه حياة أخرى بعد أن مات في ثقافته الأصل، وقدر له أن يحيا حيوات بديلة في ثقافات أخرى.. والنص الذي نقدمه اليوم، أخضعه أستاذنا الجليل إلى آلة التحقيق الممحصة والمقارنة للنسخ المخطوطة المقيدة بالرسم العبري، والنشرات الجزئية التي عرضت للكتاب، ولم تتمكن من الإحاطة التامة به. يندرج في إطار مواجهة النص في حلله المختلفة تدارك نقائص وثغرات عدة في النشرات الجزئية المشار إليها، وإعمال الذهن لتجاوز كثير من الأخطاء الناتجة عن قصور إفهام النساخ في أحايين كثيرة على تمثل أو إدراك بعض العبارات والألفاظ التي يحورون عن جهل، أو عن سهو معنى رسمها مما يحتم التدخل العالم بصددها لتصويبها أو اقتراح قراءات معينة لها. وقد تلا مقارنة هذه النسخ والنشرات انكباب عالم على دقائق التحقيق بتوثيق مفصل لمجموع الإحالات التوراتية والنبوية ونصوص المكتوبات، والإحالات التلمودية بعناصرها المتشعبة، مشنا وجمارا، ونصوص مدراش وعظية، ونصوص أكادا تتعلق بالسير والحكم المختلفة، ثم نقلها إلى اللسان العربي، وهي مهمة خطيرة ومعقدة بالنظر لصعوبة التعامل مع النص الديني اليهودي من موقع العارف باللغة العبرية واللغة الآرامية لا من منطق الاعتماد على الوسيط الترجمي اللبناني أو الفرنسي للنص الديني العبري والمطبات المرتبطة به. وفي سياق التحقيق النقدي برز التعامل مع أحد أبرز ما يطرحه النص العبري على الدوام ، نقصد مسكوكات الاختصار والاختزال التي درج المفكر اليهودي على اعتمادها، وهي تفاصيل تشمل مفهوم التحقيب والتأريخ، ومسكوكات العبارات المتضمنة لنعوت الأشخاص وأوصافهم، والترجمة لهم، ومجتزآت الألفاظ الخاصة بكل عصر من عصور اليهودية.

نستطيع أن نحدد زمن اختراق مصنفات الزهد والتصوف للحقول المعرفية اليهودية بداية من القرن الحادي عشر الميلادي. ويمكننا أن نميز بين مرحلتين أساسيتين لموجات التأثير المذكور. مرحلة أولى، اتسمت بانفتاح يهود الغرب الإسلامي والأندلس، من أجيال المعربين، على وجه التحديد، على هذه المصنفات؛ في مقدمة هؤلاء باحيا ابن باقودا في الكتاب الذي بين أيدينا، ويهودا اللاوي الذي تبنى في "الحجة والدليل" نصوصا عدة من إحياء العلوم؛ وساق انتقادات أبي حامد ضد الفلاسفة؛ ويمكن أيضا أن ننمذج بموسى ابن ميمون، الذي كشفت الدراسات المعاصرة لمجموع أعماله اعتماده في مواضع كثيرة نصوص أبي حامد الغزالي أيضا، وبوجه خاص "تهافت الفلاسفة"[10]. ونكاد نجزم أن هؤلاء المفكرين هم من شرع بوابة اليهودية على الفكر الصوفي العربي الإسلامي، وهم من نبه إلى إمكان توظيفه، إن على صعيد تجديد اليهودية من الداخل، أو اعتماده سلاحا تُشهر أدواته بوجه التيارات الفلسفية، والفلسفة الأرسطية منها بوجه خاص. أما المرحلة الثانية، فيمكن رصدها ابتداء من القرن الثالث عشر، حين ترجمت كتب أبي حامد الغزالي إلى العبرية، وتم تناولها بالشرح والتعليق من قبل اليهود المعربين على الأرباض النصرانية للغرب الإسلامي، وفي إسبانيا المتنصرة والبروفانس على وجه الدقة والتحديد. ترجم إسحاق البلاغ "مقاصد الفلاسفة"، وجعل منه توطئة دبج بها أعماله. وقد شرح كتاب "المقاصد" موسى النربوني، ونظمه شعرا لغايات

---

[10] Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pinès, with an Introductory Essay by Leo Strauss. The University of Chicago Press, 1963. CXXVII.

تربوية أبراهام أبي كدور بن ميشولام في القرن الرابع عشر .

ترجم أيضا " تهافت الفلاسفة " و" المنقذ من الضلال "، وترجم في الآن نفسه " تهافت التهافت". ولعل مما يشير إلى أهمية هذه المصنفات الثلاثة ليس فقط ترجمتها ولكن تحويلها أيضا إلى الرسم العبراني؛ والمحافظة على نصها العربي تيسيرا لمن شاء قراءتها في أصلها العربي ممن لم يكن متمرسا سوى بالرسم العبراني. وإذا كان باحيا قد سعى إلى إعمال أواليات التبيئة للمصادر الصوفية العربية الإسلامية لأجل تأصيل مقبول للأفكار الجديدة في اليهودية، وسكت عن أصول مصادره، وسكت عن محرري التصانيف المعتمدة، فإن أعمال الغزالي سيتم العمل على تبيئتها بجهد أكبر، وبإعمال أوسع لأوليات النقل، نقصد التسلح بكافة أدوات النقد الممكنة لأجل تعمية مصدرها، أو على الأقل للتخفيف من حدة ترسخها في الثقافة الأصل فيها. فالتحوير والتكييف والمحيطة هي السمة الطاغية على الترجمة العبرية لـ"ميزان الأعمال"، ذلك أن الحلة العبرية لهذا المصنف المعنونة ب "موزني صدق"، التي نهض بها أبراهام بن حسيداي البرشلوني تمثل أنموذج التكييف الواعي صاحبها بالغيرية حد إحلال الفواسيق التوراتية والنصوص التلمودية والنصوص الربية الحاخامية محل الآي القرآني والأحاديث النبوية والمأثور الحكمي الإسلامي مع المحافظة على أفكار النص وإخضاعها لما يتسق والفكر الديني اليهودي بوجه عام.

وبالجملة، فإن ستة من أهم مصنفات الغزالي تمت ترجمتها إلى اللغة العبرية[11]، وزج بها في معترك الصراع بين الفلسفة والقبال من جهة، وبين القباليين وفقهاء الشرع من الربيين من جهة ثانية. ولم يحل الاختلاف

---

[11] - انظر اللائحة المفصلة لمجموع ما ترجم من مصنفات أبي حامد الغزالي إلى اللغة العبرية في :
H.Baneth, "Algazali", *Encyclopedia Judaica*, 1928.

العقدي على الدوام دون التقدير اللازم لعلماء المسلمين، وفي مقدمتهم حجة الإسلام نفسه، أليس من اللافت أن نقرأ في صدر مخطوط عبري متضمن لمجموع من نصوص الغزالي الإشارة إلى أبي حامد تتلوها حروف التبجيل وإعلاء المقام الديني: الزاي والصاد واللام الدالة الموجزة للعبارة "زيخر صديق ليبراخا" أي "ذكرى هذا الصديق أو الولي مباركة" [12].

باحيا بن باقودا برزخ التحول في علم الأخلاق من منظور يهودي ربي: تجمع الدراسات الأكاديمية على اعتبار كتاب "الهداية إلى فرائض القلوب" أول مصنف مستقل في اليهودية مكرس مجموعه لأدب الأخلاق أو "الموسار". وتجمع الدراسات نفسها على كونه المصنف الذي مهر بميسم لا يبلى فكر اليهود ونمط حياتهم، وانتصابه، على مدى عدة قرون، أنموذجا لهذا الأدب، ومثالا يحتذي حذوه المؤلفون في هذا الباب. فقد غدا المصنف الكلاسيكي لآداب الأخلاق أو الـ"موسار"، والقاعدة الرئيسية للفكر الأخلاقي في اليهودية بالنسبة للأجيال اللاحقة. مصنف متوج لهذا الأدب، ونبع مانفكت تعود إليه التيارات والروافد التي انبثقت على امتداد القرون الثمانية الأخيرة في الفكر اليهودي، وفي أوساط مجموع طوائف حوض البحر الأبيض المتوسط على وجه الخصوص، وفي المجتمعات اليهودية الأوربية بوجه عام [13].

فقد نجح باحيا، بالفعل، من خلال هذا الكتاب، في جعل أدب "الموسار" إحدى أحجار الزاوية، وإحدى المكونات الرئيسية في الحياة الروحية لليهودية؛ بإثراء زخم العناصر والمكونات لما درجت اليهودية

---

[12]Haïm Zafrani ,Kabbale, *vie mystique et magie*, Maisonneuve et La rose,1986, P.29.

[13] ZAFRANI, Haïm, *Ethique et mystique: judaïsme en terre d'islam le commentaire kabbalistique du traité des pères de J.Bu-'Ifergan*, Maisonneuve et Larose (Paris), 2002.

السابقة على مداولته في موضوع الأخلاق، الذي كان عمد المرجعية فيه، على الدوام، نص بيرقي آبوت المحرر في العصر التلمودي؛ مصنف لم تتمكن من تجاوز إسار قبضته أجيال المفكرين اليهود المنشغلين بموضوع الأخلاق. ولعل الجديد الذي تمكن باحيا من إضافته في هذا الباب، بانفتاحه على ثقافة العصر ونجاحه في التوفيق بين مبادئ الموسار الموروثة عن العصرين التلمودي والكاؤوني عجلت بقبول الأفكار الجديدة التي حملها، بل وعجلت بإدماجها في الفكر الأخلاقي اليهودي، وهو ما جعل كتاب الهداية إبداعا كلاسيكيا رفيعا، مكن الانتشار السريع له من اكتسابه حظوة ومكانة لا تقارن أهمية؛ إذ نال نجاحا تجاوز ما سعى المفكرون السابقون أو المعاصرون له من إتيانه، ننمذج هنا بالكتابات الأخلاقية لسعديا، وبمصنفات وأشعار سليمان بن جبيرول على وجه الخصوص.

لقد تصدى باحيا للتأليف في الموضوع تحت تأثير إكراهات الثورة التي أحدثتها الثقافة العربية الإسلامية المهيمنة في طرق تمثل الحياة الدينية، والتي كانت تدعو ليس فقط رفع الشبه التي تعترض المتدين أمام مد التصور الأخلاقي الذي كان يغذيه في هذا العصر المنطق الداخلي للثقافة العربية الإسلامية المنفتحة، آنئذ، على الفكر الأفلاطوني المحدث، وعلى الموروث الشرقي في مصادره الهندية والفارسية التي كان يترجمها على أرض الواقع ما كان يصدر ويداول من مصنفات الأخلاق، ورديفتيها المتمثلين بوجه خاص في ما كان يحرر في حقلي الزهد والتصوف. ومن ثمة فقدرة الكاتب المتميزة على التكيف والمتطلبات الروحية لزمنه ثاوي بعضها خلف القوة الرئيسية لهذا العمل. لم يتردد باحيا، في ظل هذه الإكراهات، في اعتماد العناصر الفلسفية والأدبية المتداولة في عصره، واعتماد آليات التعبير الأكثر تأثيرا في عصره، تنظيم تفصيلي لخطاطات التحرير في صدر الأبواب والفصول، سوق التعاريف والحدود، التدرج في بناء المحرر بالتقيد برسم أولي لمراحل التفكير في

الموضوعات المتناولة كلا على حدة بالتقيد الصارم بالمقولات الأرسطية العشر، مخاطبة المتلقي، إشراكه في التفكير باعتماد مطرد لتحفيز الوظيفة الانتباهية لديه، بناء نصوص حوارية من مثل الحوار بين النفس والعقل، واقتراض فكرة التعارض بين المادة والروح في بنية الإنسان، وفي بنية الخلق، ذات الأصول الأفلوطينية، وعرضها باستعارات وتشابيه تفيد من كنز العلم الذي كان يداوله الأدب في هذا العصر، سوق الأمثال، والقصص، والنوادر، وإدراج أفكار وموضوعات تتناول جملة من مسائل روحية ودينية تشغل يهودية العصر الوسيط، وهي معالجة نهض بها باحيا، وهو يضع نصب عينيه غاية مثلى تتمثل في تقييم معضلات هذه القضايا، ومواجهة تشعبها، واقتراح حلول لها بما يتسق والمرجعية الربية التي يصدر عنها.

في عناصر المذهب الروحي

يضع باحيا قاعدة لأرضية معالجته لهذه القضايا تتمثل في التسليم بازدواجية التركيب في خلق الإنسان: النفس والجسد، وهي ازدواجية مبتغاة من قبل الباري لأجل خير الإنسان ومصلحته، يؤكدها النزوعان المتعارضان في صميم السلوك الإنساني، النزوع الخير أو "ييتصار هاطوف"، والنزوع الشرير أو "ييتصار هارع". ولما كانت عبادة الخالق لا تتم إلا بالأداتين معا، اللتين وضعتا تحت إمرة الإنسان، أي الجسد والنفس، فقد وجب بالضرورة التسليم بوجود نوعين من الفرائض، أحدها ملزم للجسد، وثانيهما ملزم للنفس؛ فكلاهما مساهم في فعل العبادة. والتقصير في الإتيان بواحد منهما إخلال بالعبادة الحقة، والإيمان الواجب له تعالى.

وعليه، وكل بالأعضاء المرئية وأطراف الجسد؛ التكفل بالنهوض بفرائض الجسم في الظاهر، فرائض يندرج تحت عنوانها الصلاة، والصوم، والصدقة، والتقيد بطقوس المواعيد نظير بناء العريش أو"السوكا" والإقامة

فيها، والتقيد بطقوس الصلاة نظير حمل الـ"تاليت" و"صيصيت" أي شال الصلاة وأهدابه؛ ويندرج في إطارها كذلك تعلم التوراة، والإحاطة بعلوم الشريعة، ومبادئ ترتيل الصلاة. ووكلت بالنفس الفرائض الملزمة الماهية لفرائض القلوب، المتعلقة بحياة الباطن، وبالمظاهر الخفية لعبادة الله نظيرإعلان وحدانية الله بعد التحقق منها عقليا، وإدراك معنى الواحد على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز والتقليد، وإحلاله جل وعز في المقام الأسمى من القلب، بخشيته والاعتبار بنعمه وخيراته، والتوكل عليه بطاعة وتواضع ومحبة، وإخضاع الروح والجسد له، وقبول الشهادة لأجله...

يجعل باحيا فرائض القلوب أعلى مستوى على سلم القيم الدينية، ليس معنى ذلك بخس أهمية فرائض الجسم، بل هي إطار شرعي تؤتى في إطاره العبادات الظاهرة بيد أنها لا تبلغ الدرجة التي تحتلها فرائض القلوب إذا ما أخذنا بعين الاعتبار "النقاء الخالص" الذي ابتغى المحرر تحليتها به، والتحديد الصارم الذي منحه لها. لقد خطا باحيا خطوة حاسمة نحو توجيه الحياة الدينية سمت الباطن؛ بجعله مفهوم النية في قلب الفرائض معا، وهي المفهوم الذي لم تول له، قبل باحيا، أي أهمية في الفكر الديني، وتتحول لاحقا إلى موضوعة مركزية لم تكف الكتابات الربية عن إغنائها وتأصيلها سابقا تحت باب الـ "كواناه". أي "هذا القصد وهذا التركيز الذي يسري في القلب والنفس أثناء النهوض بهاته.

ونحن نجد، من ثمة، أنفسنا أمام سلم قيم من درجات ثلاث مميز لأصناف ثلاثة من الأفعال: تتموقع الأفعال وفق هذا التصور في سلم على أدنى درجاته الفعل المادي، ويأتي في وسط السلم ذاته الفعل المادي مقرونا بالـ "كواناه" أو النية التي تمنح هذا الفعل قيمة دينية أسمى؛ وتتربع على قمة هذا السلم "فرائض القلوب" التي يتم الإتيان بمجموعها في أعماق

النفس ودواخلها[14].

كتب الطيب الذكر حاييم الزعفراني معرفا بأهمية عمل باحيا:" لقد أحدث باحيا بما نهض به ثورة في الحياة الدينية، بإدماجه فيها أنماط الفكر المألوفة، آنئذ، في البيئة التي كان يعيش فيها، أي العالم الإسلامي ومختلف المذاهب الروحية، والتيارات المتولدة عن التصوف بوجه خاص. وينتمي مصنفه، فضلا عن ذلك، إلى أدب الأخلاق الممارس من قبل علماء الإنسانيات العرب والمنتشر في دوائر الأدباء. إنه مصنف ينقل مروجا أفكارهم، ويعبر بلغتهم. وغدا، بعد ترجمة ابن تبون له إلى العبرية في منتصف القرن XIIم، مصنفَ الروحانية اليهودية بامتياز"[15].

تشكل المبادئ العشر التي تنتظم قي سلكها فرائض القلوب: "إخلاص التوحيد له تعالى"، "والاعتبار بالمخلوقين" و الالتزام بطاعته عز وجل" أو "التوكل"، و"الإخلاص"، و"التواضع"، و"التوبة"، و"المحاسبة"، و"الزهد"، و"المحبة" في نظر الزعفراني عناصر مذهب مبرز لفضاءات ثقافية وروحانية يتلاقى في يهود ومسلمون في مجتمعات بلاد الأندلس خلال العصر الوسيط.

نميز في مذهب باحيا حول عبادة الباري ثلاث درجات متراتبة، أولاها عبادة وفق الظاهرأي بالاتباع الحر في لتعاليم الشريعة الموحى بها (التوراة)؛ عمدها الصلاة التي المترجمة لإخلاص نية الارتباط به تعالى. أما ثاني هذه الدرجات فيتمثل في عبادة الله، وإتيان "فرائض القلوب" وفق طريق النظر العقلي، وعلى النهج الذي ينادي به الفلاسفة، أي اعتقاد وحدانية الله، والوعي بقوته المطلقة، وبعظمة قدرته، وسلطانه. أما الدرجة

---

[14] المصدر نفسه.

[15] المصدر نفسه.

الثالثة فتدمج الدرجتين السالفتين؛ درجة "تدنو من مفهوم الوحدة الصوفية التي يعرفها وينادي بها كبار المؤلفين في علم الباطن مسلمين ويهودا ونصارى؛ توحد يمحي فيه العقل والجسد، وتختفي فيه هوية الفرد الشخصية. إنه توحد يترجم محبة متبادلة، ومحبة خالصة لله، ومحبة مُنعَم بها من طرف الله على العبد"[16]. ويبدو أن هذا التوتر الروحي اللاعقلاني بالأساس، الثاوي خلف ما هو عقلاني في منهج باحيا هو العلة المهيمنة، في نظر حاييم الزعفراني، وراء الجاذبية التي ظل يمارسها المصنف، والسبب الكامن خلف اتساع قاعدة المنصتين لتعاليمه، فقراؤه ينتمون إلى اتجاهات متعددة، منهم محافظون أورتذوكسيون، وقباليون متصوفة، لقيت أفكار المؤلف في أوساطهم صدى كبيرا.

[16] المصدر نفسه.

قراءة في مؤلف الأستاذ أحمد شحلان
"اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة"
قراءة في الموروث والأحداث.

سعاد الكتبية
كلية الآداب - مراكش

أستاذنا الجليل الأستاذ أحمد شحلان مدرسة رائدة، وسلطة مرجعية في الدراسات الشرقية، باحث متخصص في اللغات الشرقية "العروبية"، على الخصوص اللغة العبرية، له دراية عميقة وغزيرة بالفكر الفلسفي اليهودي في الغرب الإسلامي في العصر الوسيط.

يندرج المؤلف المذكور، الصادر عن مطبعة أبي رقراق، الرباط، 2009 ضمن إحدى اهتمامات أستاذنا العلمية، إذ يعد من الباحثين الأكاديميين البارزين في التراث العبري اليهودي في أرض المغرب، والكتاب ثمرة انشغاله زمنا طويلا بقراءة تاريخ وعادات وثقافة يهود المغرب، التي سبق وأن خصص لها جزءا من كتاباته، وبعضا من ترجماته.

يتعرض الكتاب لأصول وبداية استقرار اليهود بالمغرب،التي ترجع إلى عصور ضاربة في القدم، حيث عاشت في تناغم وانسجام مع ساكنته، تمارس شعائرها الدينية بكل حرية، وتتمتع باستقلال قانوني، إداري وثقافي. مرد ذلك، كما عبر عنه المؤلف، كون المغرب يمثل نموذجا راقيا وجميلا للتعايش والتناغم، مما عرفه الغرب الإسلامي عموما، بين الثقافات والأديان والمختلفة.

يتحدث المؤلف كذلك عن أهمية وخصوصية المصادر العبرية المغربية، التي تتميز باندماج التاريخ الخاص بالطائفة، بلسانها العبراني أو العربي المدون بالخط العبري، بالتاريخ العام للمغرب، والذي امتد لفترات زمنية طويلة. هذه الكتابات تغني قراءتنا وفهمنا لتاريخنا، بل تتمم في كثير من الأحيان ما تقدمه مصادرنا العربية من أحداث ووقائع تاريخية.

تعرض الكتاب لكثير من هذا التراث الشفوي أو المكتوب، وتلك الحركة العلمية التي بفضلها لقبت عدد من المدن المغربية "قدسا" أو "أورشليمات". في الكتاب نظر في مؤلفات أخرى تفصح عن حنين أصحابها بعد أن عصفت بهم رياح الهجرة عن وطنهم، فأصبحوا يبحثون عن آثار ماضيهم، مدنهم التي احتضنتهم تربتها، وترعرعوا بين أحضانها. لم يغفل المؤلف الحديث عن التعليم العصري، الذي بدأ ينشره الاتحاد الإسرائيلي العالمي بعد أن أخذ مكانه في المغرب، في نهاية القرن التاسع عشر، حيث أصبحت المدرسة الأوروبية العصرية، أول مؤشر للقطيعة مع نمط الحياة التقليدي الذي تعايش فيه اليهود والمسلمون على السواء.

تعرض الكتاب لمؤلفات خصصها أصحابها للحديث عن عائلات يهودية بلغت قمة السلطة والجاه، كتجار السلطان الذين لعبوا دور الوساطة بين الطائفة والمخزن.

وأورد الكاتب أمثالا من الآداب الشعبية، وأقوالا مأثورة، منها ما ينتمي إلى الذاكرة الجماعية لليهود والمسلمين على السواء، ومنها ما انفردت به الطائفة اليهودية دون غيرها.

مبحث آخر هام وحساس ذو مغزى عميق، يختم به الدكتور شحلان مؤلفه، هو التقاء مصالح الاستعمار الأوروبي مع أهداف الحركة الصهيونية التي استطاعت، في نهاية المطاف، إحداث شرخ بين المسلمين واليهود على

عدة مستويات اقتصادية واجتماعية . كما وظفت مختلف الوسائل والإمكانات المادية والإعلامية، لتحريض اليهود على الهجرة من منبتهم في اتجاه إسرائيل يقسم المؤلف الكتاب إلى ثلاثة أبواب، يضم الباب الأول ثلاثة فصول، الأول منها عن منبت الأصول، والثاني عن اليهود المغاربة بين العقيدة ومعتقد العادات والتقاليد، والثالث عن محاولة إصلاح التعليم اليهودي في مغرب القرن التاسع عشر، ودور مدارس الاتحاد الإسرائيلي في أوضاع ما قبل الحماية .

أما الباب الثاني فيشتمل على أربعة فصول، الأول حول الكتابات العبرية المغربية باعتبارها مصدرا من مصادر تاريخ المغرب، والثاني عن الحركة السبتائية في المغرب، تاريخها وأصولها، والثالث عن مدن مغربية في كتابات عبرية، هي صفرو ومكناس ودبدو، والرابع حول تجار السلطان.

وخصص المؤلف الباب الثالث الذي يشتمل على خمسة فصول، لتراث يهود المغرب من المكتوب إلى الشفهي.

يتحدث في الفصل الأول منه، عن يهود المغرب من تراثهم من خلال كتاب "أمراء الأحبار" لمؤلفه يوسف بن نئيم. ويرسم في الفصل الثاني ملامح شخصية رجل الدين اليهودي المغربي، ويورد في الفصل الثالث مجموعة من الأمثال ليهود المغرب، ثم يفرد الفصل الرابع من هذا الباب للحديث عن ما أسماه، " كنز أمثال يهود المغرب". لينهي مؤلفه بفصل خامس اختار له عنوان " رياح الفرقة".

يستفتح الكاتب مؤلفه بالحديث عن أصالة يهود المغرب التي تتمثل في مناحي شتى من حياتهم. فالمغرب ظل منبتا لليهود منذ آلاف السنين، بعدما امتزجت الطائفة المحلية بقدوم جماعات أخرى وفدت على المغرب مع الفينيقيين. ثم تتابعت هذه الهجرات عبر العصور، لتجد نفسها متجذرة

ومحتضنة في أرض امتزجت وتفاعلت جميع مكوناته، وتعايشت في نطاق كيـاني وطني متأصل.

وتجاوز الأستاذ شحلان في معالجته لإشكالية أقدمية يهود المغرب، التأويلات والفرضيات المتباينة حول تحديد الفترة الزمنية للتواجد اليهودي بهذا البلد، نظرا لغياب المبررات القطعيـة لإثبات يقينيتها، والتي ترجع بالأساس إلى انعدام وجود أدلة أثرية ووثائق تاريخية كافية في الموضوع.

بعد انتشار الدين الإسلامي، وما صاحبه من سلم وأمن اجتماعيين، وما رافق ذلك من نشر قيم التعارف والتعايش، عاش اليهود عيشة كريمة، انعكست على الخصوص في إنتاجهم الفكري. فقد تأثر علماؤهم بمناهج المسلمين في شتى فروع المعرفة، سواء منها اللغوية أو الدينية أو الأدبية أو الفلسفية. مما جعل كتبهم صدى لكتابات العلماء المسلمين. وبرز فيهم من رؤوا النور فوق تربة المغرب. أعلام من أصول مغربية داع صيتهم في المشرق والأندلس، كدونش بن لبراط الذي ولد بفاس، اشتهر بولعه بالشعر، وعد أول من نظم في الأشعار الدنيوية على غرار الشعر العربي شكلا ومضمونا. كما اعتبر أول من جدد في الشعر العبري باستعمال بحور الخليل .وبفاس أيضا، في مجال حضاري عربي إسلامي، ترعرع الربي داوود بن أبراهام الفاسي، الذي يعتبر مدرسة رائدة في علم الكلام اليهودي، حيث ذهب في فهم التوراة مذهب القرائيين وهـم، معتزلة اليهود، بالمعنى العقدي الفلسفي، المتأثرين بمذهب الاعتزال الإسلامي.

برز المؤلف ما للمغرب من دور رئيس وفعال في بناء وإغناء شخصية بعض أعلام الفكر اليهودي، كالفيلسوف موسى بن ميمون. فقد احتضنت مدينة فاس أعرق مدرسة تعدى إشعاعها المغرب والأندلس إلى العالم أجمع، ما دفع ميمون، والد موسى الفيلسوف إلى اختيار المدينة

للاستقرار، وتعليم ابنه بها. عاش ابن ميمون السنوات الأولى من عمره، وبدأ فيها أولى خطواته في ميدان التأليف والكتابة، حتى قال عنه اليهود : "ط من موسى إلى موسى لم يظهر مثل موسى". يقصدون بالأول موسى النبي وبالثاني موسى الفيلسوف[1].

ارتبطت هذه الحركة العلمية اليهودية بوطن اليهود الأصلي، والتي قلما نجدها في الأوطان الأخرى التي استقروا بها، عبر عنها المؤلف: "إن المغرب في جماع معارفه اليهودية والعبرية والإسلامية، أسهم في تربية وتكوين وإعداد أشهر وأكبر فلاسفة اليهود، ومن تربته أينع عود معارفه، فانتشر عبقه في المشرق وغرب ذلك الزمان"[2].

إن الظروف الاقتصادية والمناخ الفكري والتسامح الديني الذي وفره المغرب لليهود، جعلهم يعتبرون بعض مدنهم "قدسا" أو"أقداسا"، كما يرى المؤلف. بل إن ارتباطهم بالمكان، كان من شأنه تنامي شعورهم بأن القدس في فلسطين ليست سوى رمزا دينيا، وقبلة تشد الرحال لزيارتها، وليست أرضا موعودة يتطلع للهجرة إليها.

هذه الصورة التي كونها الوعي الجماعي لدى اليهود حول المكان، وقفنا عندها نحن أيضاً في دراستنا لبعض الكتابات العبرية المتعلقة بتاريخ يهود درعة. فقد أنشأ اليهود هناك أورشليما أو ما أسمته بـ"مملكة يهودية قوية"، منذ حوالي القرن الخامس الميلادي. وتمتعت هذه باستقلال ذاتي وبسلطة معنوية ودينية[3].

---

[1] احمد شحلان، اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة، قراءة في الموروث والأحداث، الطبعة الأولى، الرباط، 2009، ص. 13 .

[2] نفس المرجع، ص، 13.

[3] ساهمنا بهذا البحث الذي يحمل عنوان، "ترجمة وتعليق على فصل من مؤلف " نور المغرب"، =

ظل يهود المغرب يعتبرون منازلهم بتخوم الصحراء المغربية، كمنازل موسى في سيناء، يقول الأستاذ شحلان، كما ساد الاعتقاد لدى عامتهم وأحبارهم أن منطقة الجنوب، أرض الكرامات والمعجزات، موطن التقاء كبار المتصوفة، القباليين والصلحاء. .

هذا الوصف الذي عبر عنه المؤلف عن تصور وهو تصور علاقة اليهود بالمكان، يتقاطع مع ماجاءت به بعض التقاليد الشفاهية عن أرض المغرب، والتي يغلب عليها البعد الروحي الديني والعاطفي. يتعلق الأمر بظروف ظهور كتاب "الزهار" أو كتاب البهاء، والتي جاءت على لسان العالم القبالي المشهور "أبراهام أزولاي" . فقد ذكر هذا الأخير، أن الكتاب، الذي يعد ثاني أمهات القبالا بعد "سفر يتصرا"، أو كتاب الخلق"، وأهمها من حيث المكانة التي اكتسبها في الفكر اليهودي المغربي، اكتشف من طرف حبر في منطقة الجنوب "تودغا "[4].

استمر التناغم والتعايش الجميل بين المسلمين واليهود، كما يشير المؤلف، معظم فترات تاريخ المغرب حتى بعد استقرار مجموعة إثنية ولغوية أخرى، هم "المكورشيم" أو المهجرين من شبه الجزيرة الإيبيرية بالمغرب سنة 1492م.

ومن أمتع وأهم فصول الكتاب، ذلك الذي يتحدث فيه الكاتب عن إسهام اليهود في شتى فروع المعرفة. فالطائفة اليهودية المغربية، عاشت في معظم فترات تاريخها حوالي ألف سنة، حياة هادئة مطمئنة، تفاعلت مع محيطها، وشاركت في نسج وتدوين أحداثه. وفي ربطه بين البنى السياسية،

ليعقوب موسى طوليدانو"، في الندوة العلمية حول الترجمة، التي نظمتها مؤسسة آل سعود، الدار البيضاء، مايو، 2009، ص، 4 .

[4] نفس المقال،ص، 9 .

الاجتماعية والاقتصادية، أبرز أستاذنا، وبموضوعية عالية، انعكاس هذه المستويات فيما خلفته الطائفة من إبداع أدبي وفكري، "فاق في كيفه وكمه، ما أنتجه اليهـود في غير هذا الوطن"[5].

1 – البنية الفكري: تراث يهود المغرب المكتوب والشفهي

تعرض الكاتب لنماذج من هذا التراث المكتوب بلغته العبرية أو بلهجته العامية وبحرفه العبري. قصد المؤلف من النظر في هذه المصادر التي عنت بالتاريخ الخاص للطائفة، التذكيرَ بأنها تعد مكونا من مكونات تاريخ المغرب، ووثيقة تاريخية تقدم معطيات تغني ما تقدمه مصادرنـا العربية المغربية، بل قد تملأ فراغات تساعد على فهم وإعادة كتابة تاريخـا.

مصادر كثر عرف بها الكاتب، منها:

I- سجلات ومذكرات الطائفة :

وتهتم بقضاياها الدينية الاقتصادية والاجتماعية. وتكمن أهميتها في رصد التقلبات الاقتصادية والهزات الاجتماعية التي عرفها المغرب، والتي كانت الطائفة تسجيلها بكـل أمانـــة.

II- الأحكام القضائية والمراسيم والفتاوى الجماعية

من بين المصادر الأساسية التي أوردها المؤلف، والتي تساعد الباحث على الاطلاع على الأدبيات الشرعية التي أصدرتها المحاكم الربية، مصدران أساسيان:

أ– كِرَم حِمِرْ أو "كرمة النبيد"، وهو مجموعة من الفتاوى الجماعية، (التقنوت). جمعها أبراهام أنقاوة في جزأين، صدرت عن مجموعة من الأحبار القشتاليين الذين يرجعون بأصولهم إلى الأندلس،والذين هجروا

---

[5] اليهود المغاربة، ص،7.

إلى المغرب سنة 1942،ليستقروا بعدة مدن مغربية، منها مدينة فاس.

ب- مِشْبَطْ وِصْدَقَه بِيَعْقُوب (قضاء وعدل)، فتاوى الربي يعقوب بن رؤوبن أبنصور، ولد بمكناس سنة 1673، وتوفي بفاس سنة 3/ 1752. يقع الكتاب في جزئين، ويحتوي علـى 554 فتوى.

لا تكمن أهمية هذه الفتاوى والمراسيم، في رأي المؤلف، في كونها مجموعة من النصوص القانونية والفقهية الربية وحسب، ولكن في التعريف بمكوِّن من مكونات المجتمع المغربي، على الرغم من تأخر صدورها- (صدرت ما بين القرن الخامس عشر والقرن الثامن عشر)- عن تاريخ تكون الطائفـة اليهودية بالمغرب. وتعد هذه الوثائق، سجلا شاملا لسائر مناحي الحياة اليهودية، لكونها تعالج قضايا نظر فيها الأحبار والمفتون، وتتعلق أساسا بوضعية اليهود المادية والاجتماعية، فضلا عن إشاراتها المفيدة والضافيةمما يهم تاريخ المغرب ككل.

III- الكتابات التاريخيـة

ونظراً لتخصص المؤلف في ثقافة وتاريخ اليهود في أرض المغرب، فإنه تعرض لمشهور إنتاجهم الفكري والتاريخي. إنه تاريخ موجه إلى الطائفة ضمن تصور وفهم خاصين، يعكس صورة حياتها الداخلية وتركيبتها ومؤسساتها وعلاقتها بالمحيط الخارجي والجماعـات المسلمة .وتساهم هذه الكتابات أيضا "في إغناء التاريخ المغربي العام بجزئيات من حياة الفرد والجماعة، لم يكن ليهتم بها هذا التاريخ الذي يؤرخ للدول أو يُسطِّر الحوليات"[6].

[6] اليهود المغاربة، ص. 6 .

مصادر أخرى تحدث عنها الكاتب، كالقصائد والمجامع الشعرية، وقد أرخت هذه بدورها لكثير مما كان يحدث في تاريخ المغرب من هزات سياسية أو جفاف أو مجاعات وأوبئة، مما كان له وقع على مسيرة المغرب وقضايا مواطنيه عامة.

كتابات جمعت بين التاريخ المغربي العام وبين تاريخ الطائفة الخاص، جعلها المؤلف على عتبات فصول كتابه وأبوابه، كمؤلف إليهو موئيل، "الحركة السبتائية في المغرب، تاريخها وأصولها"[7]. يعرفنا الكاتب بالمؤلف وكتابه، فيذكر أن هذا الأخير ساهم في التعريف بالمذهب السبتائي وبصاحبه شبتاي تصفي، الذي ولد بإزمير بتركيا سنة 1606، ويذكرنا بأثره في المشـرق والمغرب، خصوصا في المجتمع اليهودي المغربي. فالمؤلَّف وثيقة تاريخية، ربط من خلالها إليهو موئيل أحداث هذه الحركة، بأحداث المغرب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في القرن الثامن عشر.

إذا كانت مدينة سلا حظيت بأهمية في تاريخ الحركة السبتائية، يقول الدكتور شحلان، فإن مدنا أخرى كصفرو ومكناس ودبدو نالت حظها في مؤلفات تعبر عن تعلق أصحابها بأصولهم، وافتخارهم بهويتهم وبإرثهم المغربي، وكتبوها عن قصد، لتستمر ذكرى مدنهم عالقة بأذهانهم بعد أن عصفت بهم رياح الفرقة.

ويشير الأستاذ شحلان، في تعليقه على مؤلفات أخرى لبعض أعلام يهود المغرب، ككتاب "أمراء الأحبار"، للربـي يوسف بن نئيم، المولود بفاس سنة 1882، إلى أن هذا الأخير، جمع في مؤلفه العديد من الوثائق والكتب المطبوعة والمخطوطة النادرة عن أعلام يهود المغرب منـذ القدم وإلى عصره، وحافظ عل تراث كثيرين ممن كانت لهم صلة بالمعارف

[7] نفس المرجع، ص، 123 .

اليهودية، وامتازوا بشهرتهم العلمية.

وشكلت هذه الوثائق مادة تاريخية مهمة ومفيدة في التعريف بالأحداث التي عاشتها الطائفة، أوتلك التي عرفها المغرب منذ القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين.

إن قراءة مؤلف "فاس وعلماؤها" لداود عبديه، والذي حاول من خلاله الأستاذ شحلان رسم ملامح شخصية رجل الدين اليهودي، لَنموذجٌ آخر، يشهد على تلك الدفقة العلمية التي عرفها يهود المغرب، وتتمثل في الكم الهائل من المؤلفات التي تركها أعلامهم وعلماؤهم، والتي شكلت مستند تاريخ الطائفة، وفيها كذلك ما هو "تصوير لكل المجتمع المغربي في جماعه" [8].

شكل آخر من أشكال التعبير، يدخل ضمن الآداب الشفهية الشعبية، انفرد المؤلف بدراسته، وخصص له صفحات وافية من مؤلفه، تلك هي الأمثال اليهودية المغربية والأقوال السائرة. وهذا موضوع جدير بالبحث والتأمل لم يستأثر – حسب علمنا – بكبير عناية من لدن الباحثين المسلمين في تراث يهود المغرب.

من الأمثال والأقوال المأثورة التي أوردها الكاتب، ما هو خاص يرسم معالم اليهودية المغربية، وماهو عام "يشترك فيه اليهودي والمسلم، لغة ومغزى ومقصودا" [9].

بكثير من الأسف، يذكر المؤلف المعوقات التي حالت دون صيانة وحفظ هذا التراث، الذي لحق الجزء الكبير منه الإهمال والنسيان وأصيب بالتلف، إما بفعل الإنسان، أو بفعل الزمن.

---

[8] اليهود المغاربة، ص. 242 .

[9] نفس المرجع، ص، 294 .

2- الحياة أو البنية الاجتماعية

يعبر المؤلف من خلال المبحث الذي أسماه "اليهود المغاربة بين العقيدة ومعتقد العادات والتقاليد"، عن فهم وتمثل عميقين لعادات وتقاليد، يحملها اليهودي في ذاته، و عد الأساس التربوي والتعليمي الذي حدد سلوكياته، باعتباره ينتمي أولا إلى طائفة لها خصوصياتها،وثانيا بصفته مغربي المنبت.

أشار المؤلف إلى الأصول التي استمد منها اليهود عاداتهم وتقاليدهم، كالعهد العتيق أو "التناخ"، فضلا عن النصوص والمتون، التي تحاط في الفكر اليهودي بقدسية تفوق بعض الأحيان، النص المقدس،مثل "التلمود."

وقد حرص المؤلف على تأكيد خصوصية تخص اليهود المغاربة، فبقدر تشبث هؤلاء بمعتقدهم على فطرته، بقدر ما صبغوا هذا المعتقد بما هو خارج عن هذه الأصول في عاداتهم وتقاليدهم، دون أن يبقى ذلك مقصوراً على ما ورد في التوراة، بل أضافوا الكثير من عنديتهم. إنه مزيج من تراث الشرق ومعارف مصر وفلسطين وبابل، بل وكثير من ثقافة الأندلس، وعلى الخصوص من موروث المغرب الذي يشكلون جزءا منه تاريخا وتربة.

في هذا المبحث أيضا عرضٌ مستفيض لمجموعة من الأبحاث والمؤلفات التي خلفتها الآداب اليهودية، التي اهتمت بمعتقد وعادة يهود المغرب، دَوَّن الكثيرَ منها بعضٌ من أعلامهم، مثل لوي برينو وإيلي مالكا وأبراهام زكوري وحاييم الزعفراني وغيرهم. وذيل المؤلف مبحثه، بنماذج من نصوص مدونة بلهجتها العامية الفاسية، وبحرفها العبري، تؤرخ لبعض عاداتهم، كتلك التي تتحدث عن بعض أعيادهم الدينية، عيد

الفصح، بوريم، أو مناسبة حلول يوم السبت، وما يرافق هذه المناسبات من طقوس واحتفالات .مناسبات خاصة ومشتركة لدى اليهود كافة، إلا أنها تميز الطائفة اليهودية عن أخواتها في بلدان أخرى، بما يجعلها تشكل هويتها المغربية، وترسم شخصيتها الخاصة،محمية بمبدأ التسامح والتعايش الذي طبع العلاقة بين اليهود والمسلمين.

3 ـ البنية الاقتصادية

تناول المؤلف وضعية اليهودي في المجتمع المغربي، كشخص فاعل في المجال الاقتصادي. وقد وقفنا بدورنا في دراسة حول البنية الاقتصادية ليهود المغرب، على احتكار بعضهم لبعض الحرف التي تستخدم المواد النفيسة، كالذهب والفضة. وسببُ ذلك، تجذرُ ثوابت في الـذات المغربية، كمبدأ رسمت خطوطه منذ أمـد بعيد، وتأكد بمبدأ انفتاح وإشراك هذا المكون في مناحي مختلفة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية وغير ذلك، مما ساعد الطائفة اليهودية على إبراز مهاراتها في بعض الحرف والصناعات، كصياغة الحلي وسك النقود وتسيير وتنظيم المبادلات التجارية الداخلية والخارجية[10] .

وخص المؤلف فصلا عن نخبة من اليهود الذين اشتغلوا بالاقتصاد في القرن التاسع عشر، وعرفوا بـ"تجار السلطان"، وذلك لأن سلاطين المغرب أسندوا إليهم مهمة إقامة علاقات تجارية مع الدول الأوروبية. قام الأستاذ شحلان، بعرض عدد من الظهائر والرسائل السلطانية، التي اعتمدها المؤرخ اليهودي المغربي ميخائيل أبطبول في دراسته لهذه الأوليغارشية. وثائق أرخت لنشاط اقتصادي، لعب فيه اليهود دورا أساسيا خلال هذه الفترة التاريخية.

---

[10] "البنية الاقتصادية لطوائف يهود المغرب الأقصى في القرون الوسطى"، شاركنا بهذا البحث في ندوة الدراسات الشرقية واقع وآفاق، التي نظمتها كلية الآداب،الرباط، ومؤسسة كونراد أدناور والجمعية المغربية للدراسات الشرقية، الرباط، 2004، ص. 107-108 .

وكشفت هذه الوثائق عن العلاقات التي كانت بين عائـلات يهودية عريقة كعائلة "قرقوش" و"أفرياط" وغيرهما، وبين السلطان ورجاله على مدى قرون . وقد اعتمد سلاطين المغرب هؤلاء، باعتبارهم وسطاء توسطوا بينهم وبين التجار الأجانب، وكانوا يحتكرون التجارة البعيدة المدى، ويتصرفون في مكوس الدولة في مراسي المغرب وأبوابه. ويختم المؤلف كتابه الشيق بإثارة قضية أساسية وحساسة، تلك هي بداية الانفصام ونهاية الألفة التي كانت بين مكونين لم يعرفا في تاريخهما المشترك إلا السير معا والتضامن معا. وأبرز المؤلف من خلا تقلبات الأحداث، أسباب ذلك، وتتلخص هذه في التحولات التي شهدها مطلع القرن التاسع عشر، حين التقت مصالح الاستعمار الأوروبي ومصالح الحركة الصهيونية الناشئة، والتي استطاعت إحداث شرخ بين اليهود والمسلمين على عدة مستويات، ثقافية واجتماعية واقتصادية. وكانت أولى بوادره ذلك الشرخ، ظهور حركة "إصلاحية" أتت من خارج المغرب، هي حركة مدارس الاتحاد الإسرائيلي العالمي L'Alliance Israélite Universelle، ومقره بباريس، والتي أصبحت تنافس مؤسسات التعليم الديني التقليدي اليهودي، الذي شمل كل الجماعات اليهودية، البلديون" التوشافيم" (السكان الأصليون)، و"المكروشيم" (المهجرون من الأندلس في نهاية القـرن الخامس عشر 1942).

يشير الكاتب إلى أن أول مدرسة عصرية تابعة للإتحاد، فتحت بتطوان سنة 1862، وتلتها سلسلة من المدارس الأخرى، في أهم مدن المغرب، كطنجة وفاس والصويرة والعرائش ومراكش وغيرها. واتبعت هذه المدارس مناهج محدثة عرَّف المؤلف بآليات اشتغالها وبرامجها التعليمية ونظامها الداخلي.

وأشار المؤلف إلى أنه على الرغم من استفادة اليهود من التعليم بمدارس الاتحاد، فإن معارضة بعض الأوساط التقليدية اليهودية المغربية،

للتوجه السياسي لهذه المدارس، ظلت قائمة، ورفضوا ظاهرة هيمنة النمط الثقافي الغربي، وشعروا ببداية استيلاب وانسلاخ بعض أبنائهم عن يهوديتهم، خصوصا وأن المدرسين الوافدين على المغرب كانوا من المنحازين للحضارة الغربية. وقد عبر الأحبار عن موقفهم من المدرسة الحديثة أو "السكويلا" (اسم المدرسة بالإسبانية) بعبارتهم العبرية، إنها "إش كله"، ويقصد بها "نار كلها"، أي المدرسة.

ويكشف الدكتور شحلان، استنادا إلى محاضر وتقارير مدارس الاتحاد والتي كانت ترسل آنذاك إلى اللجنة المركزية بباريس، عن محتوى تلك الرسائل، وما كانت تنقله من أخبار مغرضة عن وضعية اليهود الاجتماعية والاقتصادية، وعن مختلف الاعتداءات التي ترى أن اليهود كانوا قد تعرضوا لها باعتبارهم يهودا.

وكشف المؤلف كذلك، وبمنهج تحليلي دقيق، العلاقة التي ربطت الاتحاد الإسرائيلي والقوى الاستعمارية، المتمثلة في الضغوط التي أصبحت تمارس على السلاطين من طرف فرنسا وانجلترا وإيطاليا ...، لصالح الطائفة اليهودية. وعن ما تسبب فيه اشتغال بعض خريجي مدارس الاتحاد، باعتبارهم موظفين بالقنصليات، وممثلين تجاريين لدول أجنبية، وبتهافتهم للحصول على حماية أجنبية لضمان مصالحهم الاقتصادية، من حيطة وحذر كان لهما أثرهما الكبير فيما بعد. وهي عوامل كثيرة أدت إلى خلق هوة بين اليهود والمسلمين، وخلفت لدى البعض منهم نقمة وشعورا عدائيين ضد هذه الطائفة، بعد أن أصبحوا يرون في إخوان الأمس حليفا لقوى الاستعمار التي تسعى إلى السيطرة على البلاد والعباد. وتسبب هذا الشعور في جعل المسلمين يخلطون بين اليهود الأقحاح، وبين خدام الاحتلال.

ويكشف المؤلف، وفي خط متواز، عن أهداف الحركة الصهيونية التي بدأت تتبلور، من خـلال تشكيل صورة قاتمة ليهود المغرب، حين أثيرت، قضية 150000 يهودي مغربي بوصفهم يعيشون فقرا مدقعا، عند انعقاد أول مؤتمر صهيوني ببازل (سويسرا) سنة 1897، وعلى إثر ذلك أصبح وضع اليهود المغاربة جزءاً من برامج تيودور هرتسل في المؤتمر الرابع سنة 1900. ويظهر الكاتب، كيف وظفت المجموعات السياسية التي تأسست مابين 1900 و1912، برنامجها الصهيوني في عدة مدن كفاس وصفرو ومكناس ومكدور (الصويرة) ومراكش وتطوان وطنجة. وخلطت الصهيونية بين العمل الديني والفعل الصهيوني، وتجلى ذلك في ما قام به دو فوكولد الذي استقبله بعض اليهود في زي ربي، ومكنوا له ليتجول في المغرب ويرسم خرائطه التي كانت أهم معتمد للقوة الاستعمارية التي داهمت المغرب. كل ذلك كان يتم دون أن تعي لا السلطات المغربية، ولا الغالبية العظمى من اليهود، أهداف الصهيونية ومشاريعها السياسية.

وسيتعمق التصدع الذي أحدثته الحركة الصهيونية في العلاقة بين اليهود والمسلمين مما سيؤجج مشاعر العداء ضد الطائفة اليهودية، خصوصا بعد إبرام معاهدة الحماية، وإقامة دولة إسرائيل، على أرض فلسطين. لقد أصبح من أولويات الصهيونية السياسية، تفعيل عملية هجـرة اليهـود المغاربة إلى فلسطين، لفصلهم عن انتمائهم الوطني. فاتخذ المشرفون عـن مدارس الاتحـاد الإسرائيلي بباريس، من خريجي مدارس الاتحاد بالمغرب، الذيـن كونـوا، النخبة الأولى المؤهلة لمساعدة المستعمر، أداة لتحقيق هذا المشروع .

يقول الكاتب معلقا على هذه الأحداث: "فقد العلاقة بين اليهود والمسلمين بعد كل تلك الأحداث المشار إليها، صفاءها، وطرأ الصدأ على صقيل روائها، وشابها تشوش بسبب الظلال التي عتمت نور سلامتها،

وبسبب التدخل الخارجي وتقرب بعض اليهود من المستعمر، وبسبب القضية الفلسطينية"[11].

وبوضعه المسألة في سياقاتها السياسية، يزيل الدكتور شحلان، القناع عن الصراع الذي ظهر بين الحركة الصهيونية العالمية التي كان مقرها بلندن، والاتحاد الإسرائيلي العالمي، الذي اتخذ من باريس مقرا له. ومن مظاهر ذاك الصراع، معارضة الجنرال الفرنسي "اليوطي" الحركة وأهدافها، ومقاومة الفئات الدينية اليهودية الأرثودكسية المغربية، الإيديولوجيةَ التي كانت تروج لها الصهيونية العالمية. وقد رفض رجال الدين في البدء التعامل معها لاتجاهها العلماني. وانتهى أخيراً الصراع بين المنظمتين، بعد استقرار "يونتن تورسز.J. Thursz"، ممثل الحركة الصهيونية في المغرب.

ويحدثنا المؤلف عن التحول الذي عرفته الحركة التي أصبحت تعرف بـ"الاتحاد الصهيوني الفرنسي، فرع المغرب"، بعد انضمامها إلى الاتحاد الصهيوني الفرنسي. وعن حضور المغرب الدائم في شخص Thursz، في هذا المؤتمر منذ سنة 1926، وعن الدور الذي لعبه هذا الرجل في تشجيع وتوسيع عمل الحركة الصهيونية في المغرب، بواسطة صحيفته l'avenir illustré . وقد كانت هذه الصحيفة منبرا لتأطير حركة الشباب، وللتخطيط لمشروع الاستيطان في فلسطين، ولجمع الأموال للصناديق اليهودية لشراء الأراضي وتمويل مشاريع البناء ونشر النصوص الدعائية للتحريض على الهجرة. وكلها أعمال كان الهدف منها إنجاح خطة التعمير، وذلك بتوفير العنصر البشري اللازم والأموال الضرورية للعمل ولتأسيس الدولة العبرية.

---

[11] اليهود المغاربة، ص.20-21 .

ويكشف المؤلف عن عمل الحركة الصهيونية الذي أصبح علنيا في المغرب بعد الحرب العالمية الثانية، خصوصا بعد انعقاد مؤتمر جهوي للفدرالية الصهيونية بالمغرب في الدار البيضاء سنة 1946. ويتمثل ذلك، في القرار الخطير الذي صدر عن المؤتمر: "المرمى السامي للحركة الصهيونية، هو تحرير الشعب اليهودي لإقامة دولة يهودية ديمقراطية على أرض إسرائيل"[12].

إعلان فيه كل ما يغير العلاقات التاريخية التي نشأت بين اليهود والمسلمين، منذ كيانهم بأرض المغرب، وكان بداية لفتح الباب أمام زعماء الصهيونية لإعداد الترتيبات لتهجير اليهود المغاربـة، الذين استسلموا، في نهاية الأمر، لفكرة ولعملية التهجير المنظم إلى فلسطين.

بعد هذا الطرح، يبرز الكاتب نجاح الإيديولوجية الصهيونية في ترسيخ صورة جديدة وسلبية للوطن الذي لم يعد "أورشليما" كسابق عهده، بل أصبح أرض منفى. ويبين الوهم والمنزلق اللذين وقع فيهما اليهود المغاربة، بعد تعرضهم لمؤامرة الانفصال، ومؤامرة تزوير الهوية، نتيجة للمكائد التي حاكتها الصهيونية العالمية والقوى الاستعمارية، لاجتثاث اليهود من منبتهم، وتوطينهم بفلسطين.حقائق تاريخية، وأحداث محزنة، هيأت أسباب هذه الهجرة، ومغادرة أرض الأجداد، لخصها المؤلف بعبارة بليغة ذات مغزى عميق، اختارها كعنوان وكخاتمة لمؤلفه، "اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة"، لخصت هذه العبارة مضمون الكتاب برمته، وهذا هما دفع المؤلف إلى هذا التحبير (التأليف)، "غضبة لما آل إليه أمر هؤلاء الناس " المهجرين"[13]، الذين لم يستطيعوا إدراك النوايا ولا الأيادي الخفية التي كانت خلف هذا التهجير. لقد ألقت بهم الهجرة في

---

[12] اليهود المغاربة، ص. 296ـ 304 .

[13] اليهود المغاربة، ص.8.

مجتمع مليء بالقساوة وبالعنف الإيديولوجي والتمييز الطائفي .

ختاما، نود أن ندلي بكلمات بسيطة ومختصرة في حق هذا المؤلف، ونعرف مقدماً أنها لا تستطيع نقل ما نريد أن نعبر عنه، غير أن الرمز يكفي.

1- إننا أمام مؤلَّف لا تسمح لنا مسؤولياتنا الأخلاقية والثقافية، بالمرور عليه دون التأمل في قضاياه الهامة والحساسة المرتبطة أساسا بجزء من تاريخنا وثقافتنا وذاكرتنا المغربية.

2 - كتابة الدكتور أحمد شحلان التاريخية لها خصوصيتها ومميزاتها، إذ:

- يجمع المؤلف في هذا الكتاب بين عمل المؤرخ، فيما يقدمه من مادة تاريخية غنية ومتنوعة، تعد بحق مكتبة تاريخية، يمكن اعتمادها في إعادة قراءة وصياغة تاريخنا، وبين العمل التوثيقي البيبليوغرافي، الذي يعرض لعدد من المؤلفات العبرية وغير العبرية، يصفها، يحللها ويورد مضامينها. مع الحرص على فهم التداخل الثقافي والفكري بين اليهود والمسلمين. فضلا عن طرح الإشكالات وتحديد المفاهيم بموضوعية، وبنفس أكاديمي عميق، وهو بذلك يرتقي بدراسته إلى مستوى نتوق إليه في أبحاثنا التاريخية .

3- يبرز الكاتب من خلال مؤلفه، تصوره ومنهجيته للكيفية التي يجب أن يقرأ بها تاريخ المغرب. إن على الباحث دراسة تاريخ وتراث الطائفة اليهودية، باعتبارها مكونا من مكونات المجتمع المغربي، وجزءا لا يتجزأ من التاريخ العام لهذا البلد. وعليه جاء الكتاب متجاوزا الهفوات والمغالطات التي سقطت فيها بعض الكتابات التاريخية التي غفلت أو تغافلت هذا الإطار الكلي.

لا تنحصر أهداف هذا العمل، وباقي أعمال الكاتب "كالتراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي" و"ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري الوسيط"، وغيرها، فيما تقدمه من معارف قيمة، بل هي أيضا عبارة عن مشاريع

يستشرف بها المؤلف آفاق جديدة للعمل العلمي الرصين، بعيدا عن أي شطط معرفي، ويضعها بين يدي الباحث والمهتم بتاريخ وتراث يهود المغرب، بهدف التعريف بهذا الجـزء مـن الإرث المغربي وترجمته وتحقيقه.

4- هذا السفر شهادة قوية على التعايش والتسامح والاحترام، وكلها أمور ميزت تاريخ المغرب، بل الحضارة العربية الإسلامية، وهي تلتقي وتتعارف مع ديانات وثقافات أخرى، صانتها ومكنت أصحابها من تجديدها دون أن تصطدم بها أو تلغيها.

5- مؤلف الأستاذ شحلان هو جواب لتساؤل مقلق ومتعب، هل سلك اليهود المغاربة فـي مقامهم الجديد السلوك نفسه مع أبناء فلسطين؟ لقد جاء الكتاب دعوة وتذكيراً ـ على غرار باقي مؤلفاته الأخرى ـ لأبناء المغرب وأحفادهم من أهل الملة اليهودية، "ممن شط بهم المزار، واستبدلوا جارهم المغربي بجار آخر فلسطيني الأرض والمعتقد، أن يحسنوا قراءة تاريخهم المشترك، والذي يجب أن يكون لهم أداة ومدخلا حضاريا يردون به بعض الدين، فيجعلون من إنصاف الفلسطيني قضية أولى، وأن " لاينسوا أن هذا الفلسطيني هو صاحب حق وأرض وهواء. وأن من أخلاق ذوي النبل أن يناصروا المظلوم، وحق المغرب عليهم أن يفعلوا ذلك"[14].

6- وأخيرا، أحسب أن المرء يخرج، بعد قراءته لمؤلف أستاذنا الدكتور أحمد شحلان، بإحساس قوي وكبير لا يفارقه، ذاك أنه بالإضافة إلى بعده التحليلي، ونفَسه العلمي الصارم، فإن ما وراء سطوره يفصح عن روحانية شديدة القوة، تجليها فضيلة العلم، وتزينها جمالية الأسلوب وشاعرية الإحساس وصدق الدعوة.

---

[14] حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، ترجمة أحمد شحلان، مطبعة النجاح، الرباط، 2000 ، الجزء الأول، ص.16.

معايير التلقي واستمرارية الفكر الفلسفي: أحمد شحلان ومسألة التلقي الفكري

فؤاد بن أحمد
دار الحديث الحسنية، الرباط

أولا: كلمة حول التلقي الثقافي

يقول أصحاب العلوم المعرفية والثقافية إن كل ثقافة تمتلك شبكات من الأنساق الدلالية والرمزية بها تتميز عن باقي الثقافات. والتمثيلات والاستعارات المتداولة داخلها هي أحد مجالات انعكاس اشتغال هذه الشبكات، إذ عن طريقها تحدِّد كل ثقافة بنيةَ أنظمتها الدلالية، كما أنه عن طريق هذه التمثيلات والاستعارات تتحدد خصوصيتها. والأنساق الدلالية هي شبكات تأويلية تتيح للذات فهم العالم وموجوداته وعلاقاتها وفق شروط هذه الشبكات وإمكانياتها، من غير أن ينتهي هذا إلى نوع من الحتمية الثقافية. والذات أيضا دورها في الانسياق و/ أو المقاومة، بفعل انخراطها الضروري في شبكة معيّنة؛ وهذا ما يفسر اختلاف كل ذات عن أخرى، حتى في أحضان الثقافة الواحدة، بين ذات وأخرى في صياغة فهمها وتأويلها للعالم، وفي استدلالاتها على أحكامها من ناحية القوة والوثاقة والأسلوب، وكذا في اختيارها لتمثيلاتها واستعاراتها.

انطلاقا من هذه المبادئ النظرية، يمكن أن نقول إن أعمال الأستاذ أحمد شحلان قد أعادت بناء حدثين فكريين:

أولهما أن ابن رشد الفيلسوف الأندلسي المسلم (ت.595/ 1198)، عندما كان بصدد تأويل أو تعبير[1] النصوص الأرسطية والأفلاطونية، كان خاضعاً بدوره لهذه الشبكات التي كانت تحدد المعنى والدلالة في ثقافته؛ كما يمكن أن نفترض أن منجَزه في أغلب ما أنتج، كان عبارة عن تأويل ثقافي لتأويل ثقافي آخر. لكن هذا لم يمنعه من الانفصال عن باقي الفلاسفة الذين كانوا يتقاسمون معه نفس الثقافة الواحدة، وذلك عن طريق تدخل ذاته وكفاءاته في بناء فلسفته، بعد أن استكمل نضجه وتكوينه الفكريين.

الحدث الثاني الذي أعاد أحمد شحلان بناءه، والذي كان وراء إعادة بناء العلاقة بين ابن رشد والفكر اليوناني، هو أن الفكر الرشدي قد أُخضِع عند المفكرين اليهود لذات الشبكة الدلالية التي أُخضِع لها الفكر اليوناني/ الأرسطي عند الفلاسفة المسلمين، مع اختلاف في مواد ومضامين هذه الشبكة. غير أن الأسئلة ذاتها التي طرحناها بخصوص أغراض التعامل الرشدي مع أمثلة أرسطو ورموزه الثقافية يمكن أن نعيد طرحها على الفكر اليهودي.

الحدث الثالث الذي يعيننا أحمد شحلان على إعادة بنائه، ويبدو لنا أنه من أخطر ثمرات عمله، هو هذا المنهج الذي اعمله اليهود في قراءتهم للتراث الفلسفي الاسلامي عامة، والتراث الرشدي خاصة إلى أصوله. وأصوله التي سيحاول عرضنا إبراز ملامحها الأولية توجد في تقليد فلسفي راسخ دشنه أبو نصر الفارابي ورسخه ابن رشد، ولم يكن أمام اليهود سوى استئنافه بعد أن وجدوا فيه سنا ودعما وتقليدا يحتذى.

---

[1] وهو ما يرادف اسم التأويل في استعمالاتنا المعاصرة.

ثانيا: السياق الفلسفي لدراسات أحمد شحلان

1. كلمة حول أعماله

أعمال الأستاذ أحمد شحلان ذات مسحة فلسفية لا تخطئها العين، ولا أتحدث هنا عن تلك التي خصصت لأعلام محسوبين على المجال الفلسفي كابن رشد والغزالي وابن حزم وابن طفيل وابن ميمون، وإنما أيضا عن تلك التي يبدو أنها منشغلة بمقارنة الأديان أو بموضوعات دينية عموما، ومن هذه الأعمال:

دراساته عن ابن رشد:

رسالته عن ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي.[2] وقد صارت هذه الدراسة مرجعا كلاسيكيا اليوم، إذ تجدها حاضرة في دراسات نقدية وتاريخية، وبشتى اللغات.

نقله الضروري في السياسة، أو مختصر سياسة أفلاطون لابن رشد[3] من الترجمة العبرية إلى العربية. وقد أخرج بهذا النقل الفكرَ السياسي الرشدي من النسيان. وقد سمحت هذه الترجمة للدارسين بتوثيق دعاواهم، بخصوص النظريات السياسية الرشدية وعلاقتها بنظيراتها لدى أفلاطون وأرسطو ولدى الشراح كجالينوس والفارابي.

---

[2] هي في الأصل رسالة دكتوراه دولة، نوقشت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سنة 1991، وصدرت في جزأين في مراكش عن المطبعة والوراقة الوطنية، 1999. وهي في حاجة إلى إعادة نشر.

[3] صدر ضمن سلسلة التراث الفلسفي العربي: مؤلفات ابن رشد، في بيروت عن مركز دراسة الوحدة العربية، 1998.

وتعتبر الدراسة التي وردت ملحقة بكتاب الضروري، أي بعد نص الترجمة – وكان الأولى أن تكون في مقدمة الكتاب– من الدراسات المركزة الدقيقة التي وضعت الكتاب في سياقه التاريخي الوسطوي، وفي حركة الترجمة التي رافقت التراث الرشدي في ذلك الوقت. ولعلها أهم ما في الكتاب بعد النص طبعا.

أعمال ننسبها إلى الأستاذ شحلان:

وهذه وإن لم ينجزها بعد، فإنها ستظل تنتظره، وعلى عاتقه إرجاعها إلى العربية، ومنها: مختصر المجسطي، وتلخيص الحيوان وبقية مقالات تلخيص الأخلاق. وهذه النصوص الرشدية في غاية الأهمية بالنظر إلى أنها تعين الدارس على تحديد إسهامات ابن رشد الفلكية والبيولوجية والأخلاقية.

لكن ما يهمنا أساسا في هذه الورقة هو الدراسات التالية التي نشرت ابتداءا أو أعيد نشرها في كتاب التراث العبري اليهودي في الغرب الاسلامي: التسامح الحق.[4]

1. "دور الترجمة العبرية في نقل المعارف العربية الإسلامية إلى الغرب الوسطوي؛"
2. " الميزان [ميزان العمل] بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد االيهودية؛"
3. "هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسطويون لغة ابن رشد؟"
4. "تلخيص كتاب الخطابة، الترجمة العبرية؛"
5. "ابراهام بن عزرا ودوره في نقل علوم العرب إلى أوربا: حي بن

[4]- انظر أدناه الهامش رقم 6.

يقضان من ابن سينا إلى ابن عزرا."

ما يجمع هذه الدراسات هو أنها انشغلت بمسألة نرى أنها في غاية الحساسية على مستوى التفاعلات الثقافية بين الأنساق الفكرية المختلفة كثيرا أو قليلا. وتكمن أهمية هذه الدراسات تحديدا في كونها سلطت الضوء على منطقة ظلت معتمة إلى حد بعيد؛ فقد كشفت عن طبيعة التعامل الذي انتهجه التراجمة اليهود مع النص الفلسفي الإسلامي (لابن رشد أو للغزالي أو لغيرهما)، وربطته بذات التعامل الذي انتهجه ابن رشد مع الإرث الفلسفي الإغريقي.

2. الهواجس الفلسفية لأحمد شحلان: سؤال المنهج

يمكن القول إن أكبر الهواجس التي شغلت أحمد شحلان في دراساته كان هو محاولة البحث عن أجوبة لمسألة تعيننا بدورها على تلمس أجوبة أخرى لمسألة أكثر حساسية: تتعلق المسألة الأولى بمدى فهم المفكرين والتراجمة اليهود لفكر ابن رشد، خاصة (من خلال التساؤل: هل فهم التراجمة اليهود ابن رشد؟ هل كان لأولئك اليهود قدرة على فهم النص الرشدي وهل كانت لهم المعرفة الكافية باللغة العربية مما به ينفذون إلى عمق ما يترجمون؟) أما المسألة الثانية فتنصب على الأسباب التي حملت المفكرين اللاتين على اتهام المسلمين بعدم فهم أو إساءة فهم أرسطو. لعل الجواب عن المسألة الأخيرة يفترض الجواب على التساؤل التالي: كيف فهم اليهود فكر ابن رشد؟ هذا الترتب أو الترابط بين السؤالين مرده أساسا أن المفكرين اللاتين كانوا يعتمدون الترجمة العبرية لمصنفات أبي الوليد لنقلها إلى اللاتينية.

والحق أن مرد رفعنا هذا التساؤل إلى مستوى الهاجس الفكري هو تخلله لدراسات عديدة قد أشرنا إلى بعض منها.

يتساءل أحمد شحلان عن إمكانية دخول عدم الفهم لنصوص ابن رشد

الذي أدى إلى مجموعة من التغييرات على آراء الفيلسوف الأندلسي عاملاً به يُفسر تناقض آراء علماء اللاّتين تجاه التراث العربي الإسلامي الوسيط عموما، والتراث الفلسفي الرشدي خصوصا. فهل لهذه الترجمات دور في ما وسم به "العقل العرب"ي لدى اللاتين عندما اتهموا الفلاسفة العرب والمسلمين القدامى بالجهل بمضمون الفكر الإغريقي عامة والأرسطي خاصة[5] مع أنهم يعتبرون ابن رشد وهو الشارح الأكبر؟ ويصير الأمر أكثر تعقيدا عندما نجد أحكاما مقررة لدارسين كبار بخصوص قيمة الترجمة العبرية للنصوص الرشدية. فهذا سلمون مونك يقول: «إن الفضل في ترجمة بعض كتب ابن رشد إلى اللاتينية يرجع إلى اليهود،» ويضيف «وإذا كانت الترجمات اللاتينية الأخرى تشكو بعض الاضطراب فإنه يمكننا تقويمها بالرجوع إلى الترجمات العبرية وهي ترجمات شديدة الدقة وصائبة»[6].

معالجة أسئلة من هذا القبيل لا يمكن إلا أن تكون ذات منحى نقدي بالأساس، وهو مراجعة الأحكام السائرة. وهكذا نجده يقول: «بحثُنا وقوفٌ عند أسباب التشوش في النصوص المترجمة، نُريد به أن نصحح بعض الأحكام المسبقة»[7]، ذلك لأن عملية الترجمة قد «شوشت كثيرا من المفاهيم، وأثرت في مسار تاريخ الثقافة العربية، عندما اتهم اللاّتين الفكرَ العربي بقصوره في فهم الثقافة الإغريقية، دون أن ينتبهوا إلى أن جل ما وصلهم من هاته الثقافة وصلهم عن طريق الترجمة العبرية وليس من الأصول العربية،

[5] أحمد شحلان، "هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسطويين لغة ابن رشد"، ضمن ابن رشد فيلسوف المشرق والمغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجعه وأعده للنشر مقداد عرفة منسية، ج. 1 (تونس: منشورات المجمع الثقافي، 1999) ص 298.

[6] سلومون مونك، نقلا عن أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2006) ص 184.

[7] أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي ، ص 224.

وأن التشوش الذي اتهموا به الفكر العربي، هو تشوشٌ في مصادرهم المترجمة وليس في أصولها».[8] هذا التشوش أو الارتباط - يضيف شحلان في دراسة عن ترجمة ابراهام بن عزرا لحي بن يقظان إلى العبرية- «عرض الثقافة العربية إلى سوء فهم تحول إلى محاكمات ظالمة، ظلت نتائجها تفعل في كل تعاملنا مع الغرب منذ ذاك وإلى اليوم»[9]

في سياق رفع التشويش أولا، ودفع التهمة ثانيا، جاء نظر أحمد شحلان في «منهاج الترجمة، وكيف كان يفهم التراجمة اليهود – وفيهم من كان يترجم بأجر، وفيهم من كان يترجم لقناعة علمية ولنفسه أو لأمثاله، ولهذا بالطبع أثر في مسار الترجمة – نصوصَ ابن رشد وغير نصوص ابن رشد»[10]. فقد هَالهُ ما يمكن أن يحدثه هذا التغير الخطير الذي عاينه في مخطوطات مترجمة إلى العبرية. ولذلك نجده يتساءل: «إذا اعتمد الفلاسفة اليهود، خصوصا جيل البلاگ وابن جرسون وموسى النربوني هذه الترجمات، فأي فكر رشدي سيكون موضوع تحليلهم وأحكامهم؟ وأي غزالي سيكون بين أيديهم، وبالتالي، أي فكر عربي إسلامي تناولته كتبهم بالنقد لينتقل فيما بعد إلى العلم اللاتيني؟» بل «هل أنقذت هذه الترجمة اللاتينية المنقولة عن العبرية النص الأرسطي أو الرشدي أو نصوص الفلسفة العربية الإسلامية الأخرى وأزالت عنها غموضها؟»

الواقع أن هذه الترجمات اللاتينية كانت «أشد غموضا أو وحشية، كما قال إرنست رينان»[11]. وفي وضع كهذا كان من المتوقع أن يقدم مفكرو اللاتين على محاكمة الفلسفة العربية «انطلاقا من النصوص اللاتينية وهي

---

[8] نفسه.
[9] التراث العبري، ص 261.
[10] التراث العبري، ص 224.
[11] التراث العبري، ص 184.

نصوص ترجمت من العبرية أو اعتمدتها وفيها ما فيها، فلابد إذن من أن يتهموا الفكر العربي الإسلامي بعدم فهمه الفكر اليوناني والعجز عن هضمه بل وتشويهه»[12].

طبعا، يعترف الأستاذ أحمد شحلان بأهمية الشروح والترجمات العبرية لنصوص ابن رشد، حيث يعتبرها عملا جليلا عظيما، شمولا وكمّا، لكن هذا الفضل لا يتجاوز في نظره الكم إلى الكيف. ويُظهر ذلك من خلال تقليب بعض نماذج هذه الترجمات التي من شأنها أن تمكّن من وضع اليد على «أسباب هذا التناقض وعلى قدرة المترجين [اليهود] المعرفية واللغوية»[13]. ولم يكن مصير نصوص الغزالي وابن طفيل في نظر شحلان أحسن حالا من نصوص ابن رشد، رغم المنزلة التي كان يحتلها هذان المفكران في قلوب نظار اليهود في القرون الوسطى.[14]

ولا يمكن الوقوف هنا على كل الدراسات التي انشغلت بالموضوع، وإنما سنكتفي بالحديث عن عينة أو اثنتين.

ثالثا: المنهاج في نقل تلخيص الخطابة

نَقَل تلخيص الخطابة إلى اللغة العبرية طدروس طدروسي بترانكطاي Trinquetaille سنة 1337، نزولا عند رغبة بعض إخوانه، واعتمادا على هذه الترجمة نقله إلى اللغة اللاتينية أبراهام دي بالمس.[15]

---

[12] التراث العبري، ص 185.

[13]- نفسه، ص 278.

[14]- انظر: "الميزان [ميزان العمل] بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد اليهودية"، ضمن:

Ghazali, la raison et le miracle, (Paris: Maisonneuve et la Rose,1987) pp. 93-117.

[15]- نشر نص الترجمة العبرية المستشرق النمساوي يعقوب غولدنطال Jacob Goldenthal . وقد وضع لنشرته مقدمة ذكر في بدايتها بأهمية يهود الأندلس وما بلغوه من شأو في مختلف أنواع العلوم، =

وضع طدروس طدروسي المترجم مقدمة لترجمته بين فيها الأسباب التي دعته إلى عمله هذا، ولخص هذه الأسباب في أربعة:

1. السبب الغائي: وهو محبة الحق والحقيقة؛
2. السبب الفاعل: الرغبة في تقريب محبي الحكمة من اليهود إلى السعادة القصوى، والتي هي معرفة الحقيقة.
3. السبب الصوري: وهو جوهر العمل، أي ترجمة نصي تلخيص الخطابة وتلخيص الشعر.
4. السبب المادي: إن العلم العربي فتح أعين النظار اليهود وخصوصا كتب المنطق مثل الخطابة والشعر.

لمكان هذه الأسباب استجاب طدروس طدروسي لرغبة إخوانه فترجم النصين ووضعهما بين يدي بني دينه.

يطرح أحمد شحلان سؤالا نراه منسجما تماما مع الغرض من دراسته، يقول فيه: كيف تعامل اليهود مع الموروث العربي الإغريقي؟[16]، كيف تعامل المترجم مع الاستشهادات وأسماء الأعلام؟[17]

لقد حذف المترجم الغالبية العظمى من الرموز الحضارية الإسلامية، فيما حاول الاحتفاظ بالرموز اليونانية والأمثال السائرة التي لا تعلق لها بحضارة بعينها في نظره. حذف المترجم كل الاستشهادات القرآنية والحديثية والأشعار العربية الواردة في نص تلخيص الخطابة، كما حذف أسماء الأعلام والشخصيات، واستبدل بها شخصيات وأسماء أخرى لها دلالتها في الثقافة العبرية. فحتى اسم عمرو الذي اعتاد النحاة

ومدى اجتهادهم في الترجمات. انظر: التراث العبري، ص 208.

[16] التراث العبري، ص 206.

[17] التراث العبري، ص 211.

استخدامه في أمثلتهم صار هو شمعون!

والأمر لا ينحصر في تلخيص الخطابة، فقد شمل مجمل أعمال ابن رشد، وبعض أعمال الغزالي، وحي بن يقظان لابن طفيل. و يجمل الأستاذ أحمد شحلان هذا الأمر في قوله: «يكمن [خطر هذه الترجمات] في حذفها فقرات كاملة لا يمكن فهم النص بدونها، وفي تغييرها الشواهد العربية، ليصبح النص العربي الإسلامي مألوفا لدى القارئ اليهودي. فآيات القرآن تصبح آيات توراتية، وأحاديث الرسول تتحول إلى أقوال مأخوذة من التلموذ أو "المدرشيم" (الاجتهادات اليهودية والأوعاظ)، والأقوال العربية السائرة والأشعار تتحول إلى أقوال ومأثورات السلف اليهودي، واسم الجلالة أو اسم النبي يصبح أحد الحكماء. واسم محمد يصبح موسى، واسم علي بن أبي طالب أو أبي بكر أو أي علم من أعلام التاريخ الإسلامي، يصبح داود أو رؤوفين، وقد يبقى المترجم على نص آية قرآنية أو حديث إذا لم يكن من ذلك بد، وعندها يصبح النص القرآني أو الحديثي قولا من أقوال الحكماء. والأمثلة على هذا النوع كثيرة ومتعددة، سواء في كتاب الخطابة أو الشعر أو جمهورية أفلاطون أو تهافت التهافت لابن رشد، أو ميزان العمل والقسطاس المستقيم للغزالي، وغيرها»[18].

---

[18] التراث العبري، ص 183-184. فقد بينت هذه النماذج أن هناك أخطاء في الترجمة «ناجمة عن سوء القراءة»، وأخرى ناجمة عن «كثير من الحذف». وتتلخص أسباب الحذف في ما يلي: (1) وقوع الجملة أو الفقرة المحذوفة بين كلمتين متشابهتين، (2) غموض المعنى واستعصاء الفهم على المترجم، (3) داع عقائدي يحتم على المترجم حذف ما له علاقة بالإسلام، (4) استحالة إيجاد المقابل العبري. انظر: أحمد شحلان: "هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسطويون لغة ابن رشد؟"، ضمن ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ص 293، وانظر نماذج مما طرأ على هذه النصوص من الحذف، ص 297-298. انظر"الميزان [ميزان العمل] بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد اليهودية"، مرجع مذكور.

[18] التراث العبري، ص 26.

غير أن لنا أن نسجل ملاحظتين اثنتين بخصوص مقاربة أحمد شحلان:

1. الحقيقة أن هذا السؤال الذي وجّه أحمد شحلان في دراسته (كيف تعامل المفكرون اليهود مع الموروث الفكري الاسلامي؟)، قاده إلى تقديم أجوبة عن سؤال لم يطرحه صراحة، هذا السؤال يهم الحضارة الإسلامية، وابن رشد بالذات، أعني كيف تعامل الفلاسفة المسلمون مع الموروث الإغريقي؟ أو على نحو أخص، كيف تعامل ابن رشد مع الرموز والأعلام والأمثال الإغريقية؟

2. الواقع أن السؤال السابق يفرضه علينا معطى أساس، ويتمثل في شهادة مترجم تلخيص الخطابة طدروس طدروسي نفسه. فالرجل يشهد على نفسه أنه كان في صنيعه ذاك يتخذ لنفسه من ابن رشد أسوة حسنة. وبهذا لا يغدو ما قام به، هو وأقرانه، من تغييرات على النص الرشدي، بدعة وإنما اقتداء وتقلدا لتقليد راسخ عند فلاسفة الإسلام.

ويمكن أن نورد بخصوص الملاحظة الأولى التفاصيل التالية:

تَظهر أهمية انتباه الأستاذ أحمد شحلان إلى هذا الأمر أكثر عندما نضعها في سياقها. والحق أن شحلان لم يكن أول من انتبه إلى مسألة التغييرات التي دخلت على كتاب الخطابة لأرسطو إن في تلقيه الرشدي أو في تلقيه اليهودي مع المفكر المذكور قبل قليل. ولعله من الواجب الإشارة إلى أن المرحوم عبد الرحمن بدوي كان أوّل من نبه في تحقيقه لتلخيص كتاب الخطابة سنة 1959 على ما أدخله ابن رشد من تعديلات على كتاب الخطابة لأرسطو، وإن كان بدوي قد اعتمد على الترجمة اللاتينية للترجمة العبرية.

وإذا كان عبد الرحمن بدوي لم يورد أي مقارنة بين النصين الأرسطي والرشدي،[19] فإنه مع ذلك يجب أن نسجل للرجل تفطنه المبكر إلى انفصال

[19] خلاف ما فعل موريس بويج من قبل عند تحقيقه كتاب تفسير ما بعد الطبيعة، وسيفعل مارون =

ابن رشد بأمثلته ورموزه وانتقاءه لها بعيدا عن نص أرسطو، وعيا منه بمحدودية أمثلة هذا الأخير في السياق الجديد للقول.

وربما بتأثير من عبد الرحمان بدوي، سيُسلّط باحثون آخرون المزيد من الضوء على طبيعة الأمثلة التي استعملها ابن رشد في شرح نصوص أرسطو، حيث تم الكشف عن الخلفيات الثقافية والعلمية التي تحكمت في اختياره لأمثلته. ومن هذه الجهة، فقد أظهرت الدراسات تلو الدراسات ما كان من دور حاسم، لانتماء ابن رشد إلى أفق فكري وحضاري مخصوص، في انتقائه ما يناسب من الأمثلة لمخاطب جديد، وفي تكييف بعض الأفكار مع هذا الأفق حتى تغدو أليفة، أو على الأقل غير صادمة له[20].

أدخل ابن رشد تغييرات على الأمثلة والشواهد في النصوص التي يشرحها في تلخيص كتاب الخطابة. يقول عبد الرحمن بدوي عن ابن رشد، إنه قد «أغفل الأمثلة التي أوردها أرسطو، وهي عديدة جدا، ولم يذكر إلا النادر جدا منها، وحتى هذا النادر الذي ذكره، لم يورد فيه أسماء الأعلام اليونانية اللهم إلا أوميرش (هوميروس)، لأن القارئ العربي يعرفه،

عواد فيما بعد، عندما أعاد تحقيق تلخيص كتاب الخطابة. ينبه مارون عواد في جزء مهم من عمله على أن استعمال الأمثلة والشواهد ودلالاتها التاريخية كان مَحْمَل الاختلاف أو الانفصال الذي سجله ابن رشد عن خطابتي أرسطو وابن سينا. وقد شغلت الأمثلة جزءا مهما من المقارنة التي أنجزها مارون عواد بين تلخيص كتاب الخطابة لابن رشد وكتاب الخطابة أو الريطوريقا لأرسطو انظر Maroun Aouad, *Averroès (Ibn Rušd): Commentaire Moyen à la Rhétorique d'Aristote*, vol. 3, *Commentaire du Commentaire* (Paris: Vrin, 2002).، وانظر بخصوص الأمثلة الحضارية التي استثمرها ابن رشد واختلافها عن تلك التي استعملها ابن سينا في: Maroun Aouad, *Averroès (Ibn Rušd): Commentaire Moyen à la Rhétorique d'Aristote*, Vol. 1 : *Introduction Générale* (Paris: Vrin, 2002) pp. 38-40.

[20] وهذا لا يعني بالضرورة نزوعا إلى التوفيق أو التلفيق.

وسقراط»[21].

إن أبا الوليد قد أجرى تغييرات على الأمثلة التي استعملها أرسطو في كتاب الخطابة لتوضيح أنواع الاستدلال بالمثال، وهي تغييرات لا نستطيع أن نقوّم درجة خطورتها في هذا السياق، بالنظر إلى ظهور عامل التلخيص الذي يحدد الطريق الذي ينتهجه الفيلسوف تجاه النص المشروح. وهو العامل الذي يُستدعى عادة، وبشكل ميكانيكي أحيانا، للإجابة على جل الأسئلة التي تثيرها التحويرات التي أجراها أبو الوليد على النص الأصلي، هذا مع أن ابن رشد قد سخّر أمثلة أخرى غير تلك التي استعملها أرسطو وأفلاطون، أمثلة كانت رائجة بين النظار المسلمين.

يسير بيار تييه على خطى بدوي إذ يقول بخصوص التغييرات التي أدخلها ابن رشد على نص الخطابة لأرسطو: «إلى جانب الشعراء – وخاصة شعراء ما قبل الإسلام – نجد الشواهد القرآنية وذكرا لأسماء الخلفاء والأمراء، وأيضا بدل "سقراط" وبعض الأسماء الإغريقية الأخرى، نجد "زيد" و"عمرو"، وبعض الأحداث المنسوبة إلى التاريخ الإسلامي حصرا»[22]. وبما أن هذه التعديلات قد كانت محكومة بالهم الأساس لابن رشد، أعني «تقديم نص مفهوم لقرائه، فقد كيّف أمثلة أرسطو مع الثقافة الإسلامية»[23] فأحل ثقافته الشعرية والقرآنية والدينية التي تنتمي إلى

---

[21] عبد الرحمن بدوي، تقديم تلخيص الخطابة لابن رشد، تحقيق ع.الرحمن بدوي، بيروت/ الكويت: منشورات دار القلم/ وكالة المطبوعات، د.ت، ص (ي). ونشرة بدوي هذه هي التي اعتمدها بيار تييه في دراسته، لأنها الوحيدة التي كانت منشورة إذ ذاك.

[22] Pierre Thillet, '*Réflexions sur La paraphrase de la **Rhétorique** d'Aristote*', in *Multiple Averroès* (Paris: Les Belles Lettres, 1978) pp.113-14.

[23] Ibid, p.113.

ويضيف في الموضع نفسه: «هذه التبديلات والتغييرات هي كثيرة خاصة في الكتابين الثاني والثالث،
=

الحضارة الإسلامية عامة محل الرموز الحضارية الإغريقية، ومن الشواهد التي ساقها الأستاذ تييه لشد دعواه حالة أجرى فيها ابن رشد تعديلات مركزية على اسم ورد في كتاب الخطابة لأرسطو، وكشف فيها عن الخصوصية الإسلامية لمقاربته. يقول بيار تييه: «يذكر أرسطو في كلمتين أنه مما يفعل السكون الاعتراف بالذنب أَو أَن يجعل على نفسه أَلا يعود إليه. يدقق ابن رشد بأن "هذا العمل المسمّى عندنا توبة". بينما الترجمة القديمة تتردد بين فعلين: "ينقلبون" و"يرجعون"، الذي يكتبه ابن سينا "المستغفر بالتوبة". وهكذا يحدد ابن رشد الطابع المخصوص لهذه التوبة. ومن هنا فلا يمكن أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن ابن رشد كانت في ذهنه الكلمة القرآنية التي هي اسم إحدى سور القرآن»[24]. هكذا يغدو الاعتراف بالذنب في نص أرسطو توبة في نص ابن رشد. والفرق بين المصطلحين هو فرق ثقافي تحديدا. وهذا نموذج للتعديلات التي أدخلها ابن رشد، تحت تأثير مقولاته الثقافية، التي تفعل دون وعي من صاحبها أحيانا.

وقد سبق للأستاذ طه عبد الرحمن أيضا أن أثبت، مبكرا وبناء على شواهد نصية، أن ابن رشد كان «يشير إلى عادة اليونانيين في الاستعمال ويقارن بينها وبين الاستعمال العربي. ولم يقف ابن رشد عند هذا الحد، بل حاول في مواضع مخصوصة أن يرقى بتلخيصه إلى مستوى التعريب التداولي، فيستبدل في الأمثلة بأسماء الأعلام اليونانية أسماء عربية، بل أن يُقرب مضامين بعضها تقريبا إسلاميا، كأن يجعل من 'أطلس' الإله اليوناني

بحيث تطول اللائحة بذكرها». وانظر لائحة التعديلات والتغييرات في مارون عواد، تلخيص كتاب الخطابة لابن رشد، الجزء الأول، ص 34-40.

[24] Thillet, *op., cit*, p. 115;

وانظر: أرسطو، الخطابة. الترجمة العربية القديمة، تحقيق عبد الرحمان بدوي (الكويت- بيروت: وكالة المطبوعات- دار القلم، 1979) ص 88.

"ملكا"، وفي موضع آخر يُؤول اسم الجنس: "الإله"، بمعنى "الفلك""»[25].
وبما أن التعريب التداولي قد كان استجابة لمقتضيات ثقافية خاصة وعاها ابن رشد جيدا وأخذها بعين الاعتبار، فإنه يصعب من ثم التسليم بإطلاق الحكم على الفلاسفة المسلمين، وابن رشد خاصة، بتبييت النية في قهر "الجمهور العربي" على "استيعاب الرؤية اليونانية بوصفها رؤية فلسفية".

هذا الفعل الذي قام به ابن رشد والذي يسميه طه التقريب التداولي أو التأصيل، ويسميه المرحوم الجابري بالتبيئة،[26] هو ما يسميه محمد المصباحي بالتأويل، تأويل الرموز وتكييفها حضاريا. وقد كان ابن رشد تعرض لهذه المسألة في موضعين على الأقل، الأول كان في تهافت التهافت، والثاني في تفسير ما بعد الطيعة، يقول في الموضع الأول: «أما ما حكاه [الغزالي] في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحدا قال به من القدماء إلا ابن سينا والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الإنساني عندهم وهو الذي

---

[25] طه عبد الرحمان، "لغة ابن رشد من خلال عرضه للمقولات،" اللسان والميزان أو التكوثر العقلي (البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998)ص 333. نشير إلى أن هذه الدراسة كان قد ساهم بها الباحث في ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1979) وقد أخضعت لتعديلات دالة.

[26] يعتبر المرحوم محمد عابد الجابري إحالات ابن رشد في كتاب الضروري في سياسة أفلاطون على وقائع إما من مدينته أو من تاريخه الحضاري الإسلامي بمثابة تبيئة للخطاب السياسي العربي مع الخطاب السياسي اليوناني. انظر مقدمته التحليلية لنص الضروري في السياسة، نقله عن العبرية أحمد شحلان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) ص 63-64؛ ولنفس المؤلف، ابن رشد سيرة وفكر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) ص 252 وما بعدها. وحول التنظير المنهجي لمفهوم التبيئة، يمكن العودة إلى مقدمة كتاب الجابري، المثقفون في الحضارة الإسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط. 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000) ص 10-14. ويظهر هنا الجابري مُنظّرا لمفهوم التمثيل والاستعارة بين العلوم. ولنا عود إلى الموضوع في موضع منفرد.

تسميه الحدث منهم العقل الفعال، ويسمى في الشريعة ملكا»[27]. إن العقل الفعال الذي يحتل منزلة مركزية في نظرية العقل الأرسطية والرشدية يغدو في نص تهافت التهافت مَلَكا وفق التسمية الشرعية، وكأن اشتغال الملك كما تخبرنا به النصوص الدينية الاسلامية هو ذاته اشتغال العقل الفعال في تكون المعقولات؛ والحال أن أثر العقل الفعال يسمى معقولات ومعلومات، بينما أثر الملك يسمى وحيا أو رؤيا، وشتان بين الاسمين وبين السياقين.[28] الموضع الثاني الذي اضطر ابن رشد إلى هذه آلية التأويل كان في مقالة اللام، «حينما تعلق الأمر بالتعرض لمذاهب تلف عقائدها مظاهر من الرمز والأسطورة، كما كان الأمر بالنسبة لكلام الكلدانيين عن الآلهة التي أولها ابن رشد بالعقول التي تحرك أجرام السماء»[29]. يقول أبو الوليد: «فإن تأول الإنسان أنهم إنما رمزوا بالآلهة وهم كانوا يريدون الجواهر الأول التي هي مبادئ الأجرام السماوية، فسيكون تأويلا صحيحا، ورمزا يوافق الحق، لأنه إن عبر بالآلهة عن شيء من الأشياء فهذه الجواهر هي أحق بهذه العبارة»[30]. إن ابن رشد هنا أمام اختيارين إما أن يؤول وإما أن يحتفظ بتعدد الآلهة، والخيار الثاني يصطدم بشكل مباشر مع عقيدة قائمة على التوحيد، لذلك فالصحيح

---

[27]- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، ط 3 (بيروت: دار المشرق، 1992) ص 516.

[28]- من الفلاسفة من حاول التقريب بين السياقين، من أجل التقريب بين سياقي الحكمة والشريعة. وأشهر المحاولات، تلك التي صاغها أبو نصر الفارابي.

[29]- محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1995) ص 99.

[30]- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ص 1689؛ ويقول ابن سينا في سياق غير بعيد: «وقد ذاع في الشرعيات أن الملائكة أحياء نطقاء قطعا لا يموتون، لا كالإنسان الذي يموت. فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق الغير الميت يسمى ملكا، فالأفلاك تسمى ملائكة»؛ رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، تحقيق ميشال مرمورة، ط. 2 (بيروت: دار النهار، 1991) ص 45؛ وقد جاء هذا الكلام في سياق تفسيرة لآية من سورة الحاقة ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾.

والموافق للحق هو أن يحصل "تعبير" هذا الاسم وتأويله بمعنى الجواهر الأول، ومسوغ هذا التعبير هو اشتراك الاسمين الآلهة والجواهر الأول هو التعدد. والظاهر أن توجه ابن رشد في هذا التأويل كان استجابة لمقتضيات المجال التداولي الذي ينتمي إليه، وإن كان غير منضبط دائما لهذه المقتضيات.

هكذا يكون إقدام ابن رشد على استبدال الأمثلة والشواهد والأسماء اليونانية بأخرى تنتمي إلى الأفق الحضاري للمخاطَب الذي يتوجه إليه بالقصد الأول، إنما كان في الحقيقة خطوة أساسية في التعليم، بل كان في الحقيقة اقتصادا للفكر وسياسة جديدة للحقيقة. فربما لكي لا يضطر ابن رشد للتعليم مرتين، مرة يقرب فيها معاني أرسطو، ومرة يقرب فيها أمثلته، فتش عن سبل توفير الأمثلة المناسبة لمعاني أرسطو التي يشرحها، أو لمعانيه هو. ولعل مهمة تقريب أمثلة أرسطو تظهر وكأنها عملية أشد عواصة وتعقيدا، بالنظر إلى انشدادها إلى تجربة حضارية مخصوصة، وهي فضلا عن ذلك تظهر وكأنها عملية مجانية لا فائدة من ورائها.

في هذا السياق يجب أن نقرأ مجهودات الأستاذ أحمد شحلان، فهي ليست معزولة عن هذا التوجه في البحث العملي، وإنما تنخرط في تقليد معرفي أصيل (عبد الرحمن بدوي، بيار تييه، طه عبد الرحمن، حمو النقاري...). فالرجل بدوره قد انتبه إلى التعديلات التي قام ابن رشد على مستوى الأمثلة وأسماء الأعلام، استجابة لدواع مقامية تداولية. وهو ما أسماه الأستاذ أحمد شحلان ب"الذوق العربي"، بعد أن كان بدوي قد أطلق عليه اسم "الجو الإسلامي" وهو ما يسميه طه ب"المجال التداولي العربي". لكن الأمر الجديد الذي يقدمه لنا شحلان، ولم يكن بوسع الدارسين الآخرين فعل ذلك، هو رصد تلك التحولات التي طالت النصوص الفلسفية لابن رشد وللغزالي على يد التراجمة والمفكرين اليهود. بل يمكن القول إن الإشارة الأولى جاءت في معرض الأمر الثاني.

وإذا سمحنا لأنفسنا بأن نصدر حكما بخصوص مقاربة أستاذنا أحمد شحلان فإنه لنا أن نقول: تكمن أهمية هذه المقاربة في كونها انتبهت إلى شتى أشكال التحويل التي تعرض له الفكر الفلسفي الإسلامي في تلقيه العبري اليهودي بما في ذلك دخول الدواعي العقدية في التحويرات التي حصلت للنص الرشدي في استقباله من قبل مفكري اليهود.[31] وقد اتخذ هذا الاستقبال تأويلا يرضي رغبات المترجم والمترجم لهم؛ كما تجاوز ذلك إلى ترجمة مفاهيم حضارية واستبدال تقاليد بأخرى وأعراف بأخرى. وفي خضم هذا ظلمت الثقافة العربية من قبل اللاتين. يقول الأستاذ أحمد شحلان: «وقد اخترنا (...) نماذج تتعلق بتعامل المترجم مع النص القرآني ونصوص الحديث والشعر العربي وأسماء الأعلام والأقوال السائرة والأمثال. والتصرف في هذه عندما يحدث من المترجم دون إشعار بذلك، يخلق تشوشا في فهم النص مباشرة، ويؤثر في مسار الثقافة عامة، ويتسبب في ظلم ثقافة. وقد يكون ذلك عن حسن نية أو قصور فهم، أو رغبة في موالمة مفاهيم تخص ثقافة ومعتقدا لثقافة ومعتقد آخر، وفي حينه لم يكن يعرف المترجم النتائج الوخيمة التي سيتسبب فيها لتاريخ الفكر عامة، وفي مسار الثقافة الإنسانية التي هي إرث حضاري مشترك تتحمل الأجيال كلها المحافظة على سلامته، وتسأل عما أحدثت فيه من شروخ»[32].

أما بخصوص الملاحظة الثانية فيمكن أن نورد ما يلي:

إذا اقتصرنا على ترجمة تلخيص الخطابة إلى العبرية من قبل طودروس

---

[31] وفي الملحق الذي ثبته الدارس استفان هارفي في إحدى مقالاته الجيدة، ما يعضد دعوى الأستاذ أحمد شحلان بخصوص دخول الدواعي العقدية. انظر:
Steven Harvey, 'Averroes' Use of Examples in his *Middle Commentary on the* ***Prior Analytics***, and some Remarks on his Role as Commentator,' *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997) 91-113, p. 111-113.

[32] التراث العبري، ص 224.

بن داود طودروسي، فإنه يمكن أن نقول مع عبد الرحمن بدوي: «[لقد] صنع المترجم العبري صنيع ابن رشد: فأسقط كثيرا من الأمثلة التي ساقها ابن رشد أخذا عن العلم الإسلامي والفقه الإسلامي واللغة العربية، ووجد في اعتذار ابن رشد نفسه ما يبرز هذا الصنيع. فصنيعه بشواهد ابن رشد الإسلامية العربية هو صنيع ابن رشد بشواهد أرسطو اليونانية»[33]، ويضيف بدوي: «وقال طودروس إنه لا تهمه الأسماء والشواهد، بل الموضوعات نفسها وفهمها بوضوح. ولهذا رأيناه كثيرا ما ينحرف عن النص أو يغفله، ويستبدل بالشواهد الإسلامية والعربية شواهد يهودية، أو يسقط الشواهد ولا يضع مكانها بدائلها».[34] وقد ورد تبرير طودروس طدروسي لمنهجه في سياق تحديد أسباب ترجمته لكتاب تلخيص الخطابة. وقد أشرنا إليها أعلاه. وقد انتبه إلى هذا الأستاذ أحمد شحلان في دراسة مقارنة بين منهج ابن رشد في تلخيص لكتاب الخطابة لأرسطو ومنهج المترجم طودروس طودروسي في ترجمته لهذا التلخيص إلى العبرية. يقول: «لم يجد [المترجم] صعوبة إلا في المقالة الثالثة، حيث تناول ابن رشد قضايا تخص اللغة العربية وبلاغتها وفصاحتها، ومناهج أهل الأندلس والعرب في الشعر والنثر، وهي أمور يصعب فهمها عند اليهود أو يمتنع. ولهذا فإنه، أي المترجم، سمح لنفسه بحذف كثير من الفقرات النثرية والشعرية. وقد تأسى في هذا بمنهج ابن رشد الذي فعل نفس الأمر في أماكن كثيرة من كتابي الخطابة والشعر، في المواضيع التي تعرض فيها أرسطو لقضايا اللسان والشعر اليونانيين، أو لقضايا بلاغية، متعللا بأن هذه منظومة لغوية

---

[33] عبد الرحمن بدوي، تقديم تلخيص الخطابة لابن رشد، ص (ي)-(يا).

[34] نفسه، ص (يا).

وبلاغية تختلف والأسلوب والذوق العربيين».[35]

يمكن أن نقول إن ما حصل للبطانة التمثيلية لفلسفة أرسطو عموما (أمثلة، وشواهد، ورموز حضارية...) من تغيير وتعديل وتبديل على يد ابن رشد والشراح المسلمين هو بالذات ما سيحصل لتمثيلات وشواهد الفلاسفة المسلمين وابن رشد بالذات مع التراجمة والمفكرين اليهود.

وإذا طودروس طدروسي قد حاول تقليد ابن رشد في تعامله مع أمثلة أرسطو، فإن موسى النربوني (1300–1362) قد نبه إلى أن عملية التعديل الواسعة التي قام بها ابن رشد على مستوى التمثيلات والاستشهادات إنما كانت مسدَّدَة بالمرجعيات الثقافية والعلمية لابن رشد. وهكذا فقد انتبه موسى النربوني إلى الخلفيات العقدية التي تحكمت في اختيار ابن رشد وانتقائه لأمثلته بشكل يتماشى مع شبكات الأنظمة الدلالية لحضارته. فقد نُسب إليه القول بأن «كل أمثلة ابن رشد عن الأقيسة التي من النوع الضروري، تُظهر حدوث العالم وتبطل قِدمه، وهو يطلق عليها اسم النوع الضروري موافقةً لمبادئ الشريعة [...]. وكل الأمثلة عن التي من النوع الممكن [على الأكثر] كانت، في الجزء الأكبر منها، أمثلة طبية».[36] وقد جاءت هذه الأمثلة متوافقة مع النسيج الثقافي لأبي الوليد وللمتلقي أيضا.

أكثر من ذلك يمكن أن نلاحظ أن القسمة التي يجريها الأستاذ أحمد شحلان بين تراث عربي أصيل وتراث عربي إغريقي، ربما لا تغدو منسجمة

---

[35] أحمد شحلان، التراث العبري، ص 210.

[36] "All of Averroes' examples <of syllogisms> in the necessary mode show the creation of world and refute eternity, and he called this a 'necessary mode' in accordance with the roots of religion (...). All the examples in the [likely] possible mode are, for the most part, medical examples"; cited by Steven Harvey, *op., cit*, p. 110.

مع المنهاج الذي اتبعه. فالتراث اليوناني في صيغته الرشدية، أصبح تراثا رشديا والتراث الرشدي في صغته العبرية صار فكرا عبريا.[37] فهذه القسمة بين موروث عربي محض وموروث عربي إغريقي لا تعيننا على فهم المشكلة. إن ما كان اليهود بإزائه هو تراث عربي أساسا، أعني أنهم لم يكونوا أمام نص أرسطو (لذلك لم يكلفوا أنفسهم مشقة تعديل الرموز اليونانية التي تسربت من شبكة ابن رشد)، وإنما أمام نص ابن رشد مطعم بدلائل ورموز ثقافية إسلامية وعربية؛ أكثر من ذلك، إن هؤلاء المفكرين اليهود قد سلكوا مسلك ابن رشد الذي كان بدوره مُتقلدا بتقليد فارابي أصيل يفصل بين المعاني والأمثلة. ومن هذه الزاوية يصح أن نقول إن الأمثلة والأسماء التي تغيرت كانت أساسا ضحية التقليد الذي انخرط فيه التراجمة اليهود. إذ من باب الإخلاص لهذا التقليد الذي دشنه الفلاسفة المسلمون، قام اليهود بالعمل نفسه الذي يلزم عن ذلك التقليد.

رابعا: التنظير لتغيير أمثلة أرسطو

مثلما وجدت تحويرات طدروس طدروسي في ابن رشد سلطة علمية يلجأ إليها للبحث عن مشروعية لهذه التعديلات، فإن التحويرات التي قام بها ابن رشد، والتي وقفنا عند عينة منها أعلاه، ما كانت لتتم بدون "تبرير" من قبله. وقد حصلت هذه العلمية عن طريق الاستناد إلى تقليد فلسفي

---

[37] يقول: «ولنبين أخطار الترجمة من العربية إلى العبرية، نختار ترجمة أنموذجا هو من عمق الثقافة العربية الإسلامية، وأعني بذلك كتاب ميزان العمل، وآخر عربيا إغريقيا هو تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو لابن رشد، لنتتبع بعضا من مناهج ترجمة يهود العصر الوسيط، سلبا وإيجابا»؛ التراث العبري، ص 186، ويقول أيضا: «هذا بعض مما طرأ على ترجمة موروث عربي محض، فكيف تعامل اليهود مع الموروث العربي الإغريقي؟ هذا ما يقدمه أنموذج ترجمة كتاب الخطابة لأرسطو تلخيص ابن رشد»، ص 206.

يعود إلى أبي نصر الفارابي، ولكنه يمكن أن يشمل كل من الغزالي وابن حزم. فهؤلاء كلهم سعوا إلى التمييز بين المعاني والأمثلة التي استعملها أرسطو، وحاولوا استبدالها استجابة لمقتضيات تداولية، مبدئيا على الأقل. وهكذا فعملية التبرير هذه أو التشريع هي ما ألجأ ابن رشد إلى الحجة بالسلطان من أجل أن يظهر أولا أنه لا جدوى في أن نضيق على أنفسنا بالالتصاق بأمثلة أرسطو؛ ويسوغ ثانيا ضرورة الإتيان بأمثلة أخرى تنقل مقصد أرسطو. لذلك نجده يستدعي شخصية وازنة من عيار أبي نصر الفارابي، إذ كان هذا الأخير قد واجه ذات المأزق الذي واجهه ابن رشد.

يثير الفارابي إحدى أهم المفارقات في تاريخ العلاقة بين الفكر الأرسطي والفكر الإسلامي العربي: ففي الوقت الذي ينتصر الفارابي بشكل لا رجعة فيه، للشكل القياسي الأرسطي، على اعتبار أنه النموذج القياسي الذي يمكن - أو يجب - أن ترجع إليه جميع التدليلات الجدلية والخطابية والفقهية، نراه بالمقابل ينادي بضرورة التخلي عن أمثلة وألفاظ أرسطو، أعني بضرورة تبيئة المنطق الأرسطي عن طريق تحريره من أمثلته وألفاظه، واستبدالها بأمثلة وألفاظ خاصة بالحضارة الإسلامية، و«ينتهض لتبريز معاني أرسطو الحكمية المنطقية، موضحا لها بكيفية لم تجمد لا على اصطلاحات أرسطو المستعملة في الدلالة على معانيه، ولا على الأمثلة المستشهد بها للتدليل على تقريراته، وإنما تجاوزها إلى "المقاصد" و"الأغراض"، منتقية في إيضاحها وتظهيرها وتقويتها ما عدته من الأنسب من طرق الدلالة والتدليل الملائم لخصوصية الظرف الزماني والحضاري»[38].

[38] حمو النقاري، "كونية المعلوم ومحليته عند أبي نصر الفارابي"، ضمن بناصر البعزاتي (منسقا)، العلم: المحلية والكونية (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2002) ص 31، وللإشارة فالدارس يدخل
=

يخبرنا الفارابي في كتاب القياس الصغير، بأن أرسطو استعمل أمثلة قريبة المأخذ من أفق قومه، وأن قصده من خلالها كان هو توضيح مسائل فلسفية ومنطقية وعلمية. لكن الأكيد أنه لم يستعمل تلك الأمثلة من جهة أنها وحدها تكفي لتوضيح هذه المسائل، بل يمكن الإتيان بدلها بأمثلة أخرى توفي بالغرض ذاته. وبعبارة أخرى، لقد انتقى أرسطو هذه الأمثلة ليوضح مسائله لسامعيه وقارئيه، فاستعملها من جهة ما هي «مشهورة متداولة عند أهل زمانه»، لكن لما كانت «أمثلة أهل هذا الزمان المشهورة غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء التي قصد أرسطوطاليس بيانها بتلك الأمثلة غير بينة ولا مفهومة عند أهل زماننا حتى ظن أناس كثيرون من أهل هذا الزمان بكتبه في المنطق أنها لا جدوى منها وكادت تطرح"[39]؛ أو على الأقل «صار كثير مما يأخذه أرسطوطاليس في كثير من كتبه عند تعليم الأمور المقصودة في تلك الكتب يعسر به فهم تلك الأمور في هذا الزمان وعند أهل هذه البلدان وأهل هذا اللسان»[40]. وذلك لأن «كثيرا من مثالاته أمور كانت مشهورة عند أهل زمانه أو مقبولة عند قوم<ه>، فتبدلت تلك بعدهم، وصارت المشهورة في زمانهم وبلدانهم في بلداننا وزماننا هذا غير تلك. فصارت تلك غير معروفة بل مستنكرة أو غريبة، وصارت لا تفهم ما قصد تعليمه. من ذلك ما يستعمله من المثالات

مسعى الفارابي المشار إليه ضمن ما أطلق عليه "الفلسفة الرابعة" التي «همها الأساس تبيئة المعلومات الكونية محليا»، نفسه، ص 36، وبخصوص نفس المسعى، انظر لنفس الدارس، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي (مصر: رؤية للنشر والتوزيع، 2011) ص 23-30.

[39] الفارابي، كتاب القياس الصغير، تحقيق رفيق العجم، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني (بيروت: دار المشرق، 1986) ص 68-69.

[40] الفارابي، كتاب البرهان، ضمن المنطقيات للفارابي، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، المجلد الأول، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1408ه) ص 336.

الطبيعية والتعاليمية والأخلاقية التي كانت متعارفة عند الجمهور في ذلك الزمان عند أهل تلك البلدان فصارت مجهولة عند الجمهور في زماننا هذا"[41]. والنتيجة، ضرورة تغيير تمثيلات أرسطو وأمثلته بأخرى أنسب للدلالة على معانيه التي قصدها، وهذا بالضبط ما سعى الفارابي إلى القيام به، إذ لم يكن أمامه سوى الاستغناء عن أمثلة المعلم الأول بالأمثلة المتداولة بين النظار من أهل زمانه.[42] بل إنه يعتبر التقيد بهذه الأمثلة عملا باطلا «من

[41] الفارابي، كتاب البرهان، ضمن المنطقيات للفارابي، مرجع مذكور، ص 337.

[42] ويمكن أن ندرج في هذا التقليد المساعي الأولية لابن حزم الأندلسي، انظر مقدمة كتابه التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)؛ وانظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (بيروت- البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995) ص337-339، وقارن بأبي حامد الغزالي عندما يقول: «رغبنا ذلك أيضا في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية، فتشمل فائدته، وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته. ولعل الناظر بالعين العوراء، نظر الطعن والإزراء، ينكر انحرافنا عن العادات، في تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية، فليكف عن غلوائه، في طعنه وإزرائه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها، فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفي، بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده، فيستقر المجهول في نفسه. فإن كان الخطاب مع نجار، لا يحسن إلا النجر، وكيفية استعمال آلاته، وجب على مرشده أن لا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه، وأقرب إلى مناسبة عقله. وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته، لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلا بأمثلة هي أثبت في معرفته»؛ معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، 1961) ص 61. ويذهب استفان هارفي إلى اعتبار الأعمال المنطقية للغزالي «أعمالا موجهة إلى الجمهور، سعى فيها إلى أن يجعل المنطق ضروريا لتعلم الدين الإسلامي من خلال استعمال أمثلة فقهية وكلامية للأقيسة». Steven Harvey, *op. cit*, p. 103. وانظر طه عبد الرحمن، مرجع مذكور، ص343-344، حيث يعتبر الدارس صنيع العزالي (ت.1111 م) نموذج "التقريب العقدي" للمنطق، بينما ابن حزم (ت.1034 م) هو نموذج "التقريب اللغوي الاختصاري" فيما تمثل مجهودات ابن تيمية (ت. 1328 م) نموذج "التقريب المعرفي"، نفسه 329-380. أما مجهودات الفارابي، وهو أبكر هؤلاء الثلاثة (ت. 950 م) فلم تقنع الأستاذ طه عبد الرحمن، مع أنه لا وجه للمقارنة بين مجهوداته ومحاولات ابن حزم الساذجة أحيانا، بل أكثر من ذلك إن أعمال الفارابي كانت في نظر طه نموذج "التقريب المعكوس"، ويقصد بذلك أن الفارابي قد قرأ التراث اللغوي العربي بالمأثور المنطقي اليوناني.

فعل من هو غبي»[43].

إلى جانب هذا، فقد اعتمد الفارابي حجة يمكن أن نطلق عليها حجة الفصل بين الاعتقاد والمثال. فمعاني أرسطو ودعاواه يجب أن تؤخذ منفصلة عن الأمثلة التي استعملها في بيان تلك الدعاوى. وقد استعمل الفارابي حجة الفصل هذه في سياق الرد على من اعتبر أرسطو يقول بقدم العالم: «إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم، هو ما قاله في كتاب طوبيقا إنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة، مثال ذلك: "هل العالم قديم أم ليس بقديم؟". وقد وجب على هؤلاء المختلفين، أما أولا، فبأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد، وأيضا فإن غرض أرسطو في كتاب طوبيقا ليس هو بيان أمر العالم، لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة [...] فظاهر الأمر أنه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به في هذا الكتاب»[44]. هكذا يظهر أن وعي الفارابي بخطورة أن نأخذ ما يستعمل مثالاً على أنه دعوى، وما يترتب عن ذلك من تقويل وتضليل هو الذي أفضى به إلى القول بضرورة فك الارتباط بين المعاني "الكونية" والمثالات "المحلية"[45].

---

[43] الفارابي، كتاب القياس الصغير، ص 69.

[44] الفارابي،الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق ألبير نصري نادر(بيروت:دار المشرق،1968) ص101-102.

[45] يبدو أن الفارابي نفسه كان محكوما بهمّ التبيئة أو التأصيل، الذي أخذ معنى التوفيق في عدة مناسبات. وقد انتبهت السيّدة فابيان بيرونيه Fabienne Pironet في إحدى دراساتها إلى أن الفارابي- إلى جانب موسى ابن ميمون وبوتيُس الداصي- قد اضطر إلى تعديل مواقف أرسطو حتى يكيفها مع نظرية الحدوث التي تقرّها الأديان السماوية. فمن بين الأسئلة التي طرحتها في هذه الدراسة: «من المعلوم أن أرسطو يؤيد موضوعة قدم العالم. فكيف تعامل مفكرو العصر الوسيط مع أطروحته هاته التي تخالف مذهب خلق العالم المشترك بين الديانات السماوية الثلاث الكبرى؟». وتقول في خاتمة دراستها: «"لقد درج اللاحقون على الإضافة باستمرار لأعمال سابقيهم، =

وعموما، لم يجمد الفارابي، في ما وضحه في منطق أرسطو من قوانين «لا على الاصطلاحات التي استعملها أرسطو لتبليغ معانيه المنطقية ولا على الأمثلة التي استشهد بها لتقريب تلك المعاني، وإنما تطلع إلى مقاصد المعلم الأول لتدويلها وترويجها في الحقل الثقافي الإسلامي العربي، ومن ثمة لتظهيرها وتقويتها وإسنادها بما يختص به هذا الحقل من خصوصيات لغوية وحضارية».[46] والحقيقة، أن أبا نصر لم يكن يفعل شيئا خارجا عن شروط التمثيل، التي تقضي بضرورة تقدم المعرفة بالمثال الأعرف قبل معرفة شبيهه، فـ«إن الذي يريد تعليم معاني أرسطو الحكمية يلزمه أن يمثل لهذه المعاني بما هو أعرف عند الذي يتوجه إليه التعليم فردا كان أم طائفة، لا بما ورد عند أرسطو. إن الهام في كتب أرسطو هو معانيه لا أمثلته وألفاظه»[47]. لذلك يلزم من قصد تعليم معاني أرسطوطاليس، وكانت الأمور التي استعملها أرسطو مجهولة عند المخاطب، أن يضع مكانها أشياء غيرها مما هو عند المخاطب أعرف، ويطرح عند تعليم هؤلاء تلك التي استعملها أرسطو مِن قِبل أنه لم يقصد بها أثبته تعليم تلك الألفاظ التي استعملها و«لا تعليم الأمور التي أخذها مثالات، لكن إنما قصد تعليم

وتصحيحها، بل وتحويرها على مستوى نقط عدة"، هكذا كان روجيه باكُن قد تحدث من قبل. إنها أيضا قضايا متعلقة بالمصادر، وبالترجمة وبالانتحال (العمد والعكس) ومتعلقة كذلك بتقييم أهمية السياقات السياسية والدينية والمؤسسية وغيرها»، "قضية قدم العالم، كيف وظف الفارابي وابن ميمون وبوتيُس الداصي مقتطفا من كتاب الطوبيقا لأرسطو، 1، 11، 104 ب؟،" ترجمة عبد الرحيم حيمد، مجلة علامات 28 (2007) ص 54. وبغض النظر عن صدق الفارابي في دعواه هذه. فالسيدة فابيان بيرونيه تذهب إلى تأكيد أن الفارابي كان محكوما بهاجس التوفيق بين طروحات الفلسفة وحقائق الوحي. لكن الباحثة تذهب إلى القول بعدم تحقيق الفارابي لمقاصده: «هو توفيق لم يقنع البتة، وكما تشهد على ذلك النقاشات اللاحقة، علماء الدين، ولم يغير أبدا من رأيهم حول الفلسفة»، مرجع مذكور، ص 47.

[46] حمو النقاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 18. والتشديد من المؤلف.

[47] نفسه، ص 26.

الأشياء التي أخذ المشهورات عند المخاطب في تفهمها أو إيقاع التصديق بها، ولم يذهب عليه أن كثيرا منها سيتبدل بتبدل السياسات»[48].

وعموما يمكن اعتبار هذا الموقف ثابتا من ثوابت فلسفة الفارابي، فقد دعا في غير ما مكان إلى تغيير الأمثلة واختيار الأنسب منها للمخاطبين، مراعاة لتبدل السياسات. فـ«تحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف، وربما اختلف عند الأمم إما أكثره وإما بعضه، فتحاكي هذه لكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها للأمة الأخرى»[49]،إن التداول هو معيار استعمال التمثيلات، «فإن الجمهور لما عسر عليهم تفهم هذه الأشياء أنفسها وعلى ما هي عليه من الوجود التمس تعليمهم لها بوجوه أخر وتلك هي وجوه المحاكاة. فتحاكى هذه الأشياء لكل طائفة أو أمة بالأشياء التي هي أعرف عندهم. وقد يمكن أن يكون الأعرف عند كل واحد منهم غير الأعرف عند الآخر»[50]. ومن هذه الجهة، يمكن أن نقول إن مسعى الفارابي إنما هو في الجملة لا يختلف عن مسعى صاحب الخطابة عندما يتقصى في أقواله أن تكون مقدماتها أعرف من المطالب الشبيهة.

على نهج الفارابي سار أبو الوليد ابن رشد. وفي هذا السياق يقول أحمد شحلان، مبرزا حضور هذا التقليد في منهج ابن رشد في التعامل مع

---

[48] الفارابي، كتاب البرهان، نشرة ماجد فخري، ص 86، أورده حمو النقاري في نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، ص 27، ويقول الفارابي في نفس المعنى: «فإن كثيرا منها [المحسوسات] يختص به أهل بلد دون بلد، فيؤخذ المثال عند أولئك ما هو المحسوس عندهم، وعند آخرين نظائره من المحسوسات عندهم»؛ كتاب البرهان ضمن المنطقيات للفارابي، مرجع مذكور، ص 337.

[49] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، ط.2 (بيروت: دار المشرق، 1968) ص 147.

[50] الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري النجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964) ص 86.

نص أرسطو: «رد في نص الخطابة لأرسطو كثير من الاستشهاد، منها ما هو شعري ومنها هو نثري أو أقوال سائرة، ومنها استعمالات لغوية عادية. وغير ابن رشد شعرها وأقوالها السائرة في أغلب الأحوال، فجاء بموروث عربي شعرا أو نثرا، وترك بعض المحكي كما هو. وحذف الكثير مما وجده غير ملائم للذوق والثقافة العربيين، وجاءت استشهادات ابن رشد التي بها عوض استشهادات أرسطو».[51] ويضيف شحلان: «أورد أرسطو في كتاب الخطابة كثيرا من أقوال الشعراء اليونانيين وكثيرا من مأثورات كانت شائعة، وقد وضع مكانها ابن رشد أشعارا عربية أقوالا ومأثوارت عربية. وأورد أرسطو أيضا أقوالا من نسجه هو أو من حياة الناس. وترك ابن رشد بعض تلك الأقوال وأتى بأخرى خاصة به. ولذلك فكتاب الخطابة، سواء في نص أرسطو أو في شرح ابن رشد، مليء بالأقوال وضروب الأمثال وإيراد الأمثلة في مختلف الظروف والأوضاع»[52]. ولم يكن ابن رشد ليغفل عن هذا، لذلك تراه يخضعها لشبكته المفهومية الخاصة، فيمرر منها ما رآه ملائما ويعوضها بما رآه أصيلا في ثقافته.

وكان الراحل عبد الرحمن بدوي قد انتبه إلى صنيع ابن رشد، فقال عنه: إنه «اعتذر عن ذكر الأمثلة اليونانية لأنه رآها مجهولة تماما لدى القارئ العربي الذي تتوجه إليه، ولا تتلاءم أيضا مع الجو الإسلامي الذي يكتب ويعيش فيه. على أنه استبدل بهذه الأمثلة اليونانية نظائرها في الإسلام، فاستشهد بشواهد من الفقه والتاريخ الإسلامي واللغة العربية. والحق أنه بذل جهدا محمودا في هذا الباب، وبخاصة في المقالة الثالثة، حيث أراد أن يطبق القواعد والنماذج التي يذكرها أرسطو على اللغة والآداب والخطب

---

[51] التراث العبري، ص 268.

[52] التراث العبري، ص 268.

العربية، ووفق كثيرا في هذا»[53]. وحسب ابن رشد، كان أرسطو قد «ذكر في هذا أَمثلة كثيرة من أَقاويل مشهورة كانت عندهم يعسر تفهم القول بها بحسب لساننا وعادتنا»[54]، لهذا «صار ما يقوله أَرسطو في كثير من هذه الأَشياءِ، كما يقول أَبو نصر، غير مفهوم عندنا ولا نافع»[55]، أو بعبارة أخرى «إن طريقة أرسطو في تقريب معانيه طريقة غير مناسبة لنا»[56].

عدم مناسبة طريقة أرسطو في تقريب معانيه، وعسر فهمها، بل عدم فهمها ومن ثم عدم الانتفاع بها، هذه هي تبعات الجمود على أمثلة أرسطو. لهذا يَخْلص ابن رشد إلى أنه يتعين علينا اطراح الأمثلة التي قدمها لنا أرسطو، والتي هي خاصة بأهله، وغير مواتية لنا. وعلى الشارح إذن أن يقدم لنا أمثلة سهلة المأخذ، مفهومة ومفيدة، ومنضبطة لقواعد «لساننا وعادتنا». ربما تكون نماذج كليلة ودمنة، والأمثال العربية السائرة والأشعار والأمثلة التي أحدثها بدل أمثلة أرسطو داخلة ضمن هذا الباب، باب التبيئة والتكييف مع "الجو الإسلامي" أو "الذوق العربي".

ومن هنا فإن أخذ مجهودات أبي نصر الفارابي وابن رشد بعين الاعتبار، وبخاصة مساعيهما إلى الاستغناء عن الأمثلة الإغريقية وانتقاء الأمثلة المناسبة للمخاطبين الذين يتوجهان إليهم، من شأنه أن يجعل الحكم على فلاسفة الإسلام بأنهم «كانوا يأخذون معلوماتهم عن اليونان، أي يأخذون مادة المنطق من النص الأرسطي نفسه، من الأمثلة التي يسوقها

---

[53] عبد الرحمن بدوي، تقديم تلخيص الخطابة لابن رشد، مرجع مذكور، ص (ي).
[54] ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق م. سليم سالم (القاهرة: لجنة إحياء التراث الاسلامي،1967) ص 608.
[55] ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق م. سليم سالم، ص 527.
[56] حمو النقاري، نظرية العلم عند الفارابي، ص 18.

المعلم أثناء تقاريره»[57]، حكما تعوزه الوثاقة اللازمة، بالنظر إلى سهولة كسره بما لا يعد من الشواهد؛ كما يجعل الحكم بأن ابن رشد لم يحترم شروط المجال التداولي، حيث أراد أن يقهر الجمهور العربي قهرا على استيعاب الرؤية اليونانية بوصفها رؤية فلسفية، وعلى إسقاط رؤية الجمهور الخاصة بوصفها غير فلسفية، أمرا غير مسلّم، بالنظر إلى صريح قول ابن رشد السابق وفعله.

خاتمة

مجمل القول إن أعمال الأستاذ شحلان قد أعانتنا على تبين أمرين اثنين: الأول هو معالم تقليد فلسفي لا يعترف بالحدود الجغرافية واللغوية والثقافية عندما يكون الأمر متعلقا بالمعاني الفلسفية؛ أما عندما يتعلق الأمر بالأمثلة والأسماء فإن أول ما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار هو هذه الاختلافات. والأمر الثاني الذي أعانتنا أعمال شحلان على تبينه هو عملية استئناف المفكرين اليهود لتقليد فلسفي أصيل لدى الفلاسفة المسلمين يفصل بين المعاني الكونية والمواد والحوامل المحلية؛ فلكي تحفظ المعاني وتحقق كونيتها كان لا بد من التغيير في الثانية مراعاة لعامل أساس وحاسم: أسماه الدارسون الذوق العربي أو الجو الإسلامي أو المجال التداولي الإسلامي العربي. مراعاة هذا العامل هو ما يسر مأمورية التعاطي مع الفلسفة واستمرار التفلسف سواء على أرض الإسلام أو عند اليهود.

[57] عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت- البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996) ص 115.

أحمد شحلان ودراسة الأديان المقارنة
اجتهاد وإنتاج

يوسف الكلام
دار الحديث الحسنية-الرباط

مقدمة

يشرفني ويسعدني غاية السعادة أن أشارك اليوم في تكريم عَلم من أعلام المغرب والجامعة المغربية وهو الأستاذ أحمد شحلان، كما أني جد سعيد بالجلوس إلى جانب ثلة من الأساتذة الكبار، وأخص بالشكر فضيلة الأستاذ إدريس عبيزة الذي شرفني بهذه المشاركة.

موضوع ورقتي يتناول إسهامات الأستاذ أحمد شحلان في إعادة إحياء علم مقارنة الأديان وإدخالها إلى الجامعة المغربية. واعتمدت في ذلك مجموعة مقالات وكتب الأستاذ الفاضل وبالخصوص مقاله الطويل الذي نشرته الإيسيسكو في كتاب لغات الرسل، حيث أسهم الأستاذ بمقال لغة موسى وهارون ورسالتهما. ولكن قبل ذلك أبدأ بمقدمة أقول فيها:

إن أخصّ خصوصيات الإنسان دينُه ومعتقده، لا يجب أن ينازع فيه أو يمس، فالدين يعتبر بذلك أغلى ما للإنسان ويعتبر محركه الأساس، ولذلك فالبحث في أديان الناس ومعتقداتهم يمكن أن يوضح كثيرا من التصرفات البشرية والمواقف العملية المتخذة من قبل الكثير من الناس، ولا يمكننا فصلُ الدين عن باقي مناحي الحياة الإنسانية والمجتمعية، فحتى المجتمعات العلمانية أو اللادينية، هي الأخرى، نجدها من أكثر الموظفين للدين والمفاهيم الدينية.

وعليه فما يعرفه العالم اليوم من اهتمام بليغ بالدين وشؤونه، ليس ناتجا عن الصدفة أو من قبيل الترف الفكري، وإنما هو وليد دراسات وتأملات لأوضاع العالم وتطوره، وإدراك كبير من جهة المهتمين بشؤون الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية، بدور الدين في حياة المجتمعات وأهميته فيها.

ويعتبر القرآن في الكتب السماوية، إلى التنبيه إلى أهمية الدين في نفوس البشر، بغض النظر عن مدى صحة هذا الدين ومدى اعتراف القرآن به، معتبرا أن حاجة الإنسان إليه فطرية، لذلك بادر القرآن للاعتراف بالمخالف عقديا ودينيا، ودعاه إلى الحوار بشأن المعتقدات التي يعتنقها ومعرفة مدى صحتها، ولم يقتصر القرآن في دعوته تلك على دعوة أصحاب ملة دون أخرى، وإنما دعا كل أصحاب الملل والنحل زمن بعثته، وفي كل الأزمان، إلى الحوار والتفكر والتدبر في ما هم عليه من معتقدات، بهدف الوصول إلى الدين الصحيح وإبراز حقيقته. وخص أهل الكتاب بالدعوة إلى كلمة سواء، معتمدا في ذلك كشف الحقائق المتعلقة بدين أهل الكتاب، مثيرا بعض القضايا التاريخية والنصية المتعلقة به من حيث ثبوته وحجيته ومدى توافقه مع الدين الذي جاء به أنبياء بني إسرائيل، وذلك من خلال التأكيد على أن أصل الرسالات السماوية إلهي، لكنها في الآن نفسه لم تسلم من تدخل بشري وتعرضت للتحريف والتبديل، وأن التصحيح لهذه الرسالات حملته رسالة القرآن، فكان القرآن ناظرا في هذه الأديان الكتابية، ناقدا لها، داعيا أصحابها إلى التجرد من التعصب والاحتكام إلى ما تمليه الضرورات العقلية، والابتعاد عن التقليد وإتباع الظن الذي لا يغني من الحق شيئا، جاعلا من هذه الدعوة منهجا أساسا في قضايا الدين على كل عاقل الالتزام بها مسلما كان أو غير مسلم، بل إن المسلم مطالب أكثر من غيره باستعمال عقله في كل القضايا الحاسمة ولاسيما قضايا العقيدة.

لقد جعل هذا التأكيدُ القرآنيُ على ضرورة النظر في الدين علماءَ الإسلام فيما بعد يفتحون عقولهم وقلوبهم للمخالفين ودعوتهم إلى المناقشة العلمية والفكرية للأديان التي يعتقدونها بما فيها الدين الإسلامي، دون أن يؤثر الاختلاف العقائدي في العلاقة الإنسانية القائمة بينهما اجتماعيا واقتصاديا، أو يحول دون إقامة سلم وتعايش اجتماعيين، بدليل أن الحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي لازالا شاهدين على المناصب العليا التي احتلها غير المسلمين في الدولة الإسلامية شرقا وغربا.

وكان التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم كما يرى ذلك آدم ميتز أخص خصوصيات الحضارة الإسلامية، وكانت من أهم نتائجه نشأة علم الأديان المقارنة حيث يقول: "إن أكبر فرق بين الإمبراطورية الإسلامية وأوروبا التي كانت على النصرانية في العصور الوسطى، وجود عدد كبير من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين يتمتعون بنوع من التسامح لم يكن معروفا في أوروبا في العصور الوسطى، ومظهر التسامح نشوء علم مقارنة الأديان، أي دراسة الملل والنحل على اختلافها والإقبال على هذا العلم بشغف عظيم"[58].

ولن أكون مبالغا عند القول أن تطور علم الأديان، وإطلاع المسلمين على مختلف الملل والنحل، أسهم بشكل معتبر في تطور العلوم الإسلامية من تفسير وأصول وفقه وغيرها. والمطلع على كتب المسلمين المختلفة، يدرك مدى إسهامات علماء الملل والنحل من المسلمين في تطور العلوم الإسلامية، خاصة المطلع منهم على كتب النوازل والتفسير مما اهتم بفقه

[58] آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المجلد الأول مكتبة الخانجي، ودار الكتاب العربي ـ الطبعة 4ـ1387هـ-1967م.

الأقليات على حد التعبير الحديث، والواقف على كتب المفسرين أو المحدثين ذوي الإطلاع على الملل والنحل أمثال أبي العباس القرطبي (تـ656هـ) والرازي (تـ606هـ) وابن تيمية (تـ726هـ) وابن حزم (456هـ) يعي ذلك ويدركه تماما.

وتتجلى أهمية الأديان المقارنة اليوم في ما يقدمه هذا العلم في سبيل تأسيس علمي للحوار بين الأديان، إذ المقارنة العلمية بين الأديان ركن أساسي لحوار حقيقي بين المسلمين وغيرهم من أهل الأديان، فلا سبيل للتحاور مع من نجهل دينَه ومعتقدَه، ونحن نعلم أن كل الممارسات والمواقف العملية المتخذة من طرف الناس، هي تجلّ وانعكاس لمعتقداتهم وترجمة لها، ومتى انطلق الحوار من خلفية علمية مقارنة، كانت نتائجه علمية وصحيحة.

اجتهادات أحمد شحلان في علم الأديان المقارنة

إدراكا منه لأهمية هذا العلم وأصالته في الفكر الإسلامي، ورغبة منه في إحيائه وبث روحه في الثقافة الإسلامية من جديد، نهض الأستاذ الأستاذ أحمد شحلان، تُحركه أصوله العربية والإسلامية، وثقافته وعلمه، ليعيد لعلم الأديان المقارن الإسلامي مكانته بين التخصصات العلمية الموجودة بالجامعة المغربية، وساعدته ثقافته وتمكنه من اللغة العبرية -وهي لغة وركن أساس لمن يريد الخوض في هذا العلم- كيف لا وهي لغة أحد النصوص السماوية الأساسية الأولى التي وصلتنا وهو التوراة الذي يؤمن بقدسيته اليهود.

وقد كانت بداية اهتمامه بلا شك منذ عقود خلت، منذ إشرافه على بعثة تتضمن مجموعة من الطلبة في اللغات الشرقية، ولكن تجلياتها وآثارها بدأت -في نظري- مع أول فوج لطلبة وحدة المناظرات الدينية -الذين

أتشرف بكوني أحدهم- حيث سهر إلى جانب طائفة من الأساتذة الأفاضل، الذين نتمنى أن تكرمهم أيضا هذه الكلية، على انتقاء أول فوج من هؤلاء الطلبة، والعمل على تكوينهم وتأطيرهم، ولقد تشرفنا نحن طلبة الفوج الأول لوحدة المناظرات الدينية، فوج الإمام ابن حزم بتدريسه لنا مادة اختار لها عنوان: قراءات في التوراة والإنجيل والتلمود.

من خلال الدراسة لمدة سنتين والتتلمذ على فضيلته، يمكنني محاولة تحديد تصوره لكيفية تدريس الأديان المقارنة. وأظن أن الأستاذ أحمد شحلان، اعتمادا على دراساته المتعددة وقراءاته المتنوعة لما كُتب وأُلف في حقل الملل والنحل عند المسلمين والغربيين، قديما وحديثا، حدد بعض المبادئ، ورسم الخطوات الواجب إتباعها من قبل الباحثين المهتمين بدراسة الأديان المقارنة، الذين يشرف على بحوثهم إما بشكل مباشر، أو من خلال مناقشته لأبحاثهم، وتتمثل هذه الخطوات فيما يلي:

أولا: يؤكد الأستاذ أحمد شحلان على أن البحث في عقائد الناس وأديانهم والقول فيها مجال محفوف بالمخاطر، ذلك أن المعتقد يؤثر بشكل أو بآخر في ما يكتبه الباحث عن معتقدات غيره، ويجد نفسه منساقا إلى ما تمليه عليه ثقافته العقدية، فتحول دونه ودون حكم مجرد موضوعي، فهو على حد قوله: "لا يعرف أين يقف بعقله ولا أين يضع حداً لإيمانه، أين يحكم قواعد المنطق وأين يستسلم لنوازع الذات. وهو هنا لا يأمن على نفسه من الزلل ولا على قلمه من الزيغ."[59]

وقد كان وعي الأستاذ أحمد شحلان بهذه المسألة، دافعا جعله يؤمّن

---

[59] أحمد شحلان، لغة موسى وهارون، ورسالتهما ضمن لغات الرسل وأصول الرسالات موسى - عيسى - محمد عليهم الصلاة والسلام، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو-، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، 1423هـ/ 2002، ص: 39.

موطئ قدميه، وهو يخطو هذه الخطوات نحو نقد دين من أهم الأديان السماوية، وأعرقها وهو دين اليهودية، وأقام تأمينه أساسا على مبدإ "أن الرسالات السماوية كلها حق في أساسها ما بقيت مجردة من فعل الإنسان، والإيمان بها جزء أساسي في عقيدتنا، وأن الذي يدخل في حيز النظر هو ما دخل عليها من فعل الإنسان سواء بتعمد التحريف أو بغير تعمده."[60]، وهو هنا يقرر المبدأ القرآني الذي ينص على أن رسالة موسى وعيسى عليهما السلام رسالتان سماويتان من نفس أصل رسالة الإسلام، وأن المسلم مأمور بالإيمان بهما وبرسلهما وإلا كان إيمانه باطلا، وفي الوقت نفسه ينسب القرآن إليهما واقعة التحريف والتبديل، مؤكدا على أن هذا التحريف لم يكن دائما مقصودا، وحدد أنواعه فمنه التحريف والتبديل المقصودين، ومنه النسيان والإهمال واللي بالألسنة والإخفاء، منبها المسلمين إلى مسألة مهمة هي أن وقوع التحريف في هذه الديانة، حتى المقصود منه، يجب ألا يجعل المسلم يضع اليهود في سلة واحدة، ويعتبرهم جميعا مبدلين محرفين ومنحرفين، وحث كل مسلم على إنصاف المخالفين له قبل الموافقين، فهم ﴿لَيْسُواْ سَوَاء مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللّهِ آنَاء اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾[61]، كما أن ﴿مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[62]، شأنهم في ذلك شأن كل البشر فيهم الصالح والطالح والطيب والخبيث.

ثانيا: بعد تقرير هذا المبدإ وتأكيده وضع أحمد شحلان منهجا علميا لنفسه ولكل من يرغب في البحث في هذا المجال يقوم على:

✓ ألا يناقش العقيدة بالعقيدة؛ بمعنى ألا يجعل عقيدته الإسلامية

---

[60] نفسه.

[61] سورة آل عمران، آية: 113.

[62] سورة آل عمران، آية: 110.

مرجعا في الحكم على عقائد الآخرين، لأن مثل هذا الحكم يكون محسوما وهو الحكم بالبطلان، فالعقيدة اليهودية والمسيحية باطلة من وجهة نظر العقيدة الإسلامية، وكذلك هذه الأخيرة باطلة في نظر غيرها.

✓ ألا يناقش الكتاب بالكتاب؛ لأن الكتب السماوية السابقة لا تقر بصحة القرآن ولا بمصدريته الإلهية، وكذلك القرآن وإن اعترف بمصدرية التوراة والإنجيل السماوية فقد حكم بتحريفهما وتبديلهما.

✓ عدم مناقشة الثقافات الأخرى بمنظور ثقافي عربي، وموروث إسلامي، إذ حكمهما معروف يقضي منذ البدء بالبطلان، وإن قام على الدليل العقلي في نظر أصحابه.

واتخاذ الأستاذ أحمد شحلان لهذا الموقف من المصادر الإسلامية لم يكن موقفا عاما، يروم إبعاد المصادر الإسلامية كلية، ولكنه موقف احترازي، ينبه على ما قد يحدثه الانسياق وراء بعض الأحكام الإسلامية عن الآخر، حتى ولو كانت صحيحة، فقد لا يقبل بها الآخر لأنها في نظره أحكام مسبقة، بخلاف لو توصل إليها الباحث المسلم من طريق مسلّم به عند مخالفه.

لذلك نجد الدارس استعان بمصادر إسلامية اتبعت منهجا علميا، قام على بيان ما طرأ على الفكر اليهودي، عبر قنوات علمية، لا يستطيع المخالف جحدها أو إنكارها. ومن أشهرها كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، والفهرست لابن النديم، ويبرر الدارس اعتماده على هذين الكتابين لكون الأول اعتَرِف له بالريادة في هذا العلم المخالفون له قبل الموافقين، ولأن الثاني حوى مختلف الملل والنحل وصنفها، فكان مجمعا لعلوم أهل العقائد دون تدخل أو تحوير.

✓ الاعتماد على ما كتبه أهل العقائد والملل عن عقائدهم ومللهم، فهم

اعرف الناس بها وأعلم، وأحكامهم ملزمة لبني جلدتهم أكثر من غيرهم.

✓ اعتبار اللغة آلة أساسية لفهم النصوص الدينية المقدسة، ولا يمكن العدول عنها إلى وسيط الترجمة، لأن هذه الأخيرة تفسير وفهم، ولا يمكننا الاعتماد في فهم النصوص الدينية على فهوم الآخرين، "ولم نرد نحن أن نتخذ لنا وسيطاً للنظر في نص العهد العتيق وإنما وقفنا مباشرة على كل كلمة من كلماته في لسانها وفي أصولها وفروعها، وقلبنا فيها النظر، لأن كثيراً من المزالق في هذا الباب تأتي من اعتماد وسيط غير مدقق أو نظر سطحي وسريع."[63].

✓ سادسا الاستعانة بالعلوم الإنسانية الأخرى التي فتحت مداخل جديدة لفهم التراث اليهودي فهما حضاريا، أهمها علم الأركيولوجيا والتاريخ والجغرافيا والأنتروبولوجيا وغيرها من العلوم التي ساعدت على مزيد فهم لمنطقة الشرق الأدنى والتي دعت إلى دراسة التراث العبري في إطاره الجغرافي والحضاري.

✓ دراسة أحمد شحلان للتراث اليهودي:

ارتبطت دراسة الأستاذ أحمد شحلان للتراث اليهودي والفكر العبري، بدراسة أصوله الدينية في لغتها الأصلية "العبرية"، وتتبع المآلات التي صارت إليها هذه الأصول، والتطورات التي عرفها هذا الفكر، خصوصا إذا علمنا أن تاريخ اليهود ارتبط بحضارات كثيرة منها الكنعانية، والبابلية، والآشورية، والفارسية، واليونانية، والعربية، وأن التلاقح بين هذا الفكر وغيره أسهم في تطور وبلورة الفكر اليهودي وصياغته صياغة جديدة، إلا أن الدارس يؤكد أن أكبر تأثير فكري عرفه الفكر اليهودي، هو تأثير الفكر الإسلامي، بلغته وفلسفته وكلامه وعلومه، وإذا كان للفكر الإسلامي تأثير في الفكر اليهودي، فأثر الفكر الإسلامي في بلاد الأندلس كان له وقع أكبر وأشد، نظرا للتعايش

[63] أحمد شحلان، لغة موسى وهارون ورسالتهما، ص: 40.

الذي ساد بين المسلمين وغيرهم من الملل، وبالخصوص بين المسلمين وأهل الكتاب، وكيف أن هؤلاء جميعا عاشوا لطلب العلم، دون أن تحدث معتقداتهم المختلفة صدعا في العلاقة بينهم، وإنما كانت عقيدتهم جميعا في حلقات الدرس هي طلب العلم، فآمنوا جميعا بأهميته ومكانته.

نتيجة لذلك استطاع الفكر العبري أن يجعل لنفسه مسارا شبيها بمسار الفكر الإسلامي، ولا نريد في هذا المقام الوقوف مع المقارنات التي عقدها الأستاذ أحمد شحلان بين الفكرين على مستوى اللغة والفلسفة والكلام خصوصا، فقد أشار إلى ذلك عديد من الأساتذة الذين سبقوني وربما يزيد الآتون بعدي توضيحات أكبر.

ولكني أريد الوقوف مع استثماره لهذا الفكر في ما كتبه في مجال الأديان المقارنة ومع تصوره الذي وضعه لتدريسها ودراستها.

إن من أهم النقاط التي ركز عليها الأستاذ، سواء في كتاباته أو في محاضراته مع طلبته في وحدة المنظرات الدينية للفكر الإسلامي، أو بدار الحديث الحسنية، أو في وحدة الإبداع واللغات، هو مسألة اللغة التي تحدث بها موسى عليه السلام مؤسس هذه الديانة، وكتبت بها أصول رسالته، واستطاع أن يفتح أعين الباحثين في هذا المجال العلمي، الجديد على الجامعة المغربية، على الإشكالات المحيطة بلغة رسالة هذا الشعب، وذلك من خلال ربط سيرة موسى وحياته بالفكر والحضارة المصرية، وأثار بعض القضايا الحساسة التي تساءل بشأنها عديد من الباحثين الغربيين، الذين وصل الأمر ببعضهم إلى التشكيك في يهودية موسى وهويته العقدية، وعلاقة عقيدة التوحيد التي دعا بني إسرائيل إليها بعقيدة إخناتون، وكلها قضايا جديدة بالنسبة للباحثين في

شعب الدراسات الإسلامية، غير مألوفة لديهم[64].

من القضايا لإشكالية الأخرى المتعلقة دائما باللغة التي نبه عليها وخصص لها بحوثا قيمة، علاقة لغة موسى بلغة المدونة الأصلية للتوراة، فهذه الأخيرة رغم ضخامتها، أغفلت الإشارة إلى اللغة التي كتبت بها، أو تحدث بها من تنسب إليه كتابتها، وقد جعلني هذا الأمر -أنا شخصيا وعبرت عن ذلك في أطروحتي التي تشرفت بمناقشة فضيلته لها- أن أفهم بشكل أكبر، قيمة حرص القرآن على ذكر اللغة التي كتب بها في مواطن كثيرة، وتأكيده على أنه كتاب عربي ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ﴾[65]، وأدركت -والفضل يرجع إليه- أن معجزة القرآن اللغوية الأولى، ماثلة في كون لغته معلومة معروفة، كما أدركت مدى قيمة إثبات صحة ما نعتقده، اعتمادا على أدلة خارجية مسلم بها من قبل كل الدارسين بغض النظر عن مرجعياتهم العقدية، وقد أكد الأستاذ على عدم قيام الأدلة العلمية والتاريخية على وجود علاقة بين لغة التوراة الأصلية واللغة العبرية الحالية، مرجحا أن تكون لغة التوراة هي المصرية، باعتبارها اللغة المشتركة بن جميع سكان مصر، أو على الأقل هي عبارة عن خليط من لغات متعددة مصرية وكنعانية، وأن هذه الأخيرة هي أقرب اللغات إلى لغة التوراة الأصلية، مستشهدا على ذلك بما تم العثور عنه في تل العمارنة بمصر[66].

بعد إثارة هذا الإشكال اللغوي المهم، الذي كان الهدف منه إثبات أن النص التوراتي الذي بين أيدينا اليوم، ليس -كما تزعم اليهود- هو النص المنزل على موسى.

---

[64] أحمد شحلان، لغة موسى وهارون، ص: 41.

[65] سورة فصلت، آية: 42.

[66] أحمد شحلان، لغة موسى وهارون، ص: 48.

ينتقل الأستاذ الدارس إلى الوقوف مع باقي أسفار العهد العتيق، وذلك لاستجلاء معالم الرسالة الموسوية فيها، مؤكدا أن العهد العتيق هو محاولة لإعادة تدوين تاريخ بني إسرائيل، اعتمادا على آثار وموروث ثقافي شفهيين، وهنا يضع يده على ثغرة جديدة وإشكال خطير له علاقة بمصداقية وحجية هؤلاء الذين قاموا بعملية التدوين، فيتساءل من هم؟ وإلى أي مدى يحق لهم فعل ذلك؟ وما هي الحدود التي يجب أن يقفوا عندها؟

وهنا ينتقل الأستاذ أحمد شحلان لا إلى توظيف معارفه اللغوية وحسب، وإنما إلى توظيف معارفه التاريخية والأركيولوجية، ومعرفته بأسفار العهد العتيق، وإطلاعه عليها مباشرة في لغتها المعتبرة عند أهلها، متسائلا عن الظروف التي أحاطت بتدوين العهد العتيق وما رافق تدوينه من إضافات وتصحيحات وتنقيحات، إذ لا يمكن في نظره، فهم النص منفصلا عن هذه الملابسات التاريخية والعقدية أيضا، إذ معتقدات المدونين تنعكس في مدوناتهم بشكل بارز، فقد خضعت معظم النصوص إلى التعديل من قبل الكتبة لمخالفتها لمعتقدهم.

إن أهمية معرفة هذه الملابسات بالنسبة للناقد المسلم، تتجلى في كونها تقرر ما نص عليه القرآن من وقوع التحريف والتبديل والإخفاء من طريق غير طريق القرآن، وهي حجة علمية لا عقدية أكثر إقناعا للآخر الذي لا يسلم بصحة القرآن.

ومع تأكيده ضرورة الرجوع إلى النص الأصلي في لغته المعتبرة، فهذا لا يغني عند الأستاذ الدارس، عن الرجوع إلى الترجمات المشهورة له، والمخطوطات القديمة المتوفرة له، ومقارنتها معه وتفسير ما طرأ عليه من تعديلات وتغييرات، بل لابد، في نظره، من الوقوف مع النصوص التي خلفتها الحضارات التي عرفتها منطقة الشرق الأدنى ومصر وحوض البحر المتوسط.

لم يقصر الأستاذ الدارس نظره على دراسة الشريعة المكتوبة (العهد العتيق) وحسب، بل خص بالنظر العميق أيضا الشريعة الشفهية التي لا تقل حجية عند اليهود عن الشريعة المكتوبة، بل هي عند أكثرهم أكثر حجة، وتعتبر عمد فقههم وأحكامهم وهي التلمود، فخصه بالدراسة العلمية من حيث لغتُه ومضامينه وأجزاؤه ومكوناته وتقسيماته وأنواعه. ويختلف مع غيره من الباحثين الذين جعلوا من التلمود موضوعا لدراساتهم وبحوثهم، بكونه يدعو إلى دراسته بعيدا عن سيطرة الفكر السياسي الذي وجه البحث في التلمود ووظفه توظيفا سياسيا، فالدراسات العربية السابقة لا تدرس التلمود إلا بالوساطة، وباعتباره نصا عنصريا، يفسر مواقف اليهود المتخذة ضد الأغيار خاصة المسيحيين والمسلمين، ولبيان أنه مرجعية الفكر العنصري لدى اليهود، و الأستاذ أحمد شحلان لا ينفي ذلك البتة ولا ينهى عنه، ولكن ينبه على أن ما تضمنه هذا التراث من أفكار ومناقشات، لا يقتصر على تحديد العلاقة بالأغيار فقط، بل فيه مناقشات واجتهادات علمية بين أحبار اليهود، يمكن من خلال دراستها استجلاء علاقة هذا الفكر بغيره من الأفكار البشرية الأخرى، ومدى تأثره بها، خاصة والتأثير بارز فيه أكثر من العهد العتيق، فكان تركيزه في دراسته للتلمود على الجانب الذي تم إغفاله من قبل الباحثين، وهو الجانب الفقهي والعقدي، الذي يفسر لنا كيف تمت صياغة المعتقدات اليهودية، وما هي المعايير المعتمدة في قبول الأسفار وكيفية تطبيق الشريعة، إيمانا منه أن الباحث في الأديان، يجب أن يكون مستقلا عن التوجيهات السياسية، وأن يتحرز من التوظيف السياسي له، وأن واجبه العلمي لا يمنع من يستفيد من نتائجه العلمية، لفهم ما يجري في واقعه السياسي والاجتماعي.

ما كان للدارس أن يقف عند هذا الحد ويكتفي به، وهو الباحث الذي درس بالغرب والشرق، وأرقته العلاقة الجدلية بينهما، خصوصا على

أرض الأندلس؛ أرض التعايش والتلاقح بين الثقافات الدينية الثلاث، والدور الذي لعبه اليهود في نقل الثقافة الإسلامية إلى الغرب، ما كان له أن يغفل أثر الثقافة الإسلامية وفعلها في الفكر اليهودي، وإذا كان هذا الأثر مترامي الأطراف، لا يقتصر على حقل علمي دون آخر، إذ شمل اللغة والنحو، والفلسفة والكلام، والتصوف والعقيدة وغيرها، وكلها مجالات علمية وقف معها الدارس في إنتاجاته الفكرية والأدبية المتعددة، فإن همنا سينحصر فيما التزمنا به منذ بداية هذه الورقة المتواضعة، وهو فعل الثقافة الإسلامية في مجال الأديان المقارنة كما يراه الدارس وفي مجال نقد الكتب المقدسة بالتحديد.

ولا بد لي أن أشيد في هذا المقام بما قدمه الفكر الإسلامي، قرآنا وسنة وتجربة عملية في هذا المجال، إذ يعتبر القرآن في نظري أول الكتب السماوية التي لم توح بالفصل بينها وبين الأديان السماوية. وبيان القرآن على أن رسالته حلقة في سلسلة الديانات السماوية، وأنها حلقة خاتمة لها، فيه إقرار بالأصل الإلهي لهذه الأخيرة واعتراف بها، ولكنه كان أيضا ناظرا فيها وناقدا وممحصا لها، مستندا في ذلك لمفهوم الخاتمية والهيمنة التي له عليها، وسلك في ذلك منهجا علميا عقليا، داعيا أتباعه وخصومه على حد سواء، إلى عدم التسليم بما تركه الآباء والأجداد، ولابد لهم من إعمال العقل خصوصا في مجال العقيدة، بل لابد من حصول العلم والمعرفة قبل الاعتقاد، ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ﴾[67].

ولم يكن للمسلمين في الشرق والغرب الإسلاميين أن يحيدوا عن هذا المنهج القرآني، ودعوته الملحة إلى النظر في كتب السابقين ومعتقداتهم،

---

[67] سورة محمد، آية: 19.

ودعوتهم إلى الحوار والجدل والمناظرة من أجل الوصول إلى الحقيقة، فنبغ جم كثير منهم، وشمر على ساعديه عدد مهم منهم، للدخول في هذا المجال الخطير. ورغم تخصصاتهم المختلفة واهتماماتهم العلمية المتباينة، فقد جمعت بينهم دراسة الملل والنحل، فنجد المتكلمين على رأسهم، يليهم باقي علماء الإسلام من فقهاء، وأصوليين ومحدثين، ومفسرين ومتصوفة ومؤرخين، قارب كل واحد منهم الملل والنحل من وجهة نظر تخصصه.

وإذا كان أحمد شحلان خص من بينهم رجلين بالذكر والإحالة عليهما، وهما ابن حزم وابن النديم، فهذا لا يعني أنه ينكر جهود الآخرين كالنوبختي وابن قتيبة والمسعودي، والجاحظ وأبي الحسن العامري والقاضي عبد الجبار، والرازي والغزالي وابن تيمية وأبي العباس القرطبي والخزرجي، والمهتدين إلى الإسلام، كعلي بن ربن الطبري، والسموأل بن يحيى المغربي، وابن المتطبب، وعبد الله الترجمان، وعبد الحق الإسلامي وغيرهم، وقد نبه إلى كل هؤلاء في كتاباته[68]، ولا أستطيع مخالفة أستاذنا الرأي في أن ابن حزم يعد بحق مؤسس علم مقارنة الأديان بامتياز، وأنه رائد هذا العلم في الشرق والغرب.

نقد مدونة التوراة

انطلق الأستاذ أحمد شحلان في دراسته لنقد مدونة التوراة من رسالة سبنوزا في اللاهوت والسياسة، عاملا على إثبات العلاقة بين هذا الأخير وابن حزم، وأن الوسيط بينهما كان هو ابن عزرا "الذي شاركه (ابن حزم) العلم والوطن"[69]، فسبينوزا اعترف لابن عزرا بالسبق في الإشارة إلى

---

[68] أحمد شحلان، لغة موسى وهارون ورسالتهما، ص: 78.

[69] نفسه.

بعض الملاحظات النقدية على التوراة، لكن غاب عنه أن هذا الأخير تأثر بشكل كبير بابن حزم، ولو اطلع سبينوزا على ما كتبه ابن حزم لعلم أن ابن عزرا كان عالة عليه، واكتفى بتحويل تصريحات ابن حزم إلى رموز، وقد يكون سبينوزا اطلع على ابن حزم وقصد عدم ذكره، تجنبا لمزيد من المشاكل مع أحبار اليهود، فاقتداؤه بعلَم يهودي يخفف على كل حال من غضب اليهود، بخلاف لو كان مرجعه إسلاميا.

وتجدر الإشارة إلى أن ثلة من الأساتذة تنبهوا للعلاقة بين الرجال الثلاثة: ابن حزم وأبراهام ابن عزرا وسبينوزا، أمثال أمين الخولي[70] ومحمد خليفة حسن[71] ومحمد عبد الله الشرقاوي، لكن هذا الأخير كان أكثرهم وقوفا مع هذه العلاقة في كتابيه: "منهج نقد النص بين ابن حزم وسبينوزا"[72]، وكتاب "في مقارنة الأديان بحوث ودراسات"[73]، كما أشرف على أطروحة دكتوراه عنوانها "أثر ابن حزم في المدارس النقدية التوراتية في الغرب".

ولم يقف الأستاذ أحمد شحلان عند العلاقة بين ابن حزم وسبينوزا، وخالف الباحثين المشارقة الذين لم يتجاوزوا هذا المقام، ليصل بطلبته إلى دراسات نقد الكتاب المقدس التي ظهرت في الغرب مع المسيحيين أيضا، وعرفهم بسلسلة من النقاد الغربيين، ما كان لهم ليطلعوا عليها لولا تنبيهاته إليها، فكما عرفهم من قبل بسلسلة من الأعلام اليهود الذين تأثروا بالفكر

---

[70] الخولي أمين، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، مقدمة محمد مصطفى المراغي، تمهيد محمد عمارة، سلسلة في التنوير الإسلامي: 69، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2006.

[71] محمد خليفة حسن، "ابن حزم كمؤسس لعلم نقد الكتاب المقدس"، مساهمة في المؤتمر الدولي للحضارة الأندلسية القاهرة، جامعة القاهرة 1999، تكريما للعلامة الإسباني إميليو جارثيا جومث، 3-5 مارس 1998، من ص: 781 إلى ص: 789.

[72] محمد عبد الله الشرقاوي، منهج نقد النص بين ابن حزم زسبينوزا، دار الفكر العربي القاهرة.

[73] محمد عبد الله الشرقاوي، في مقارنة الأديان، بحوث ودراسات، دار الجيل بيروت، الطبعة الثانية، 1990.

الإسلامي، في كتابه الرائع ابن رشد والفكر العبري الوسيط[74]، عرفهم بالنقاد المسيحيين في كتاب لغات الرسل في مشاركته عن لغة موسى وهارون، فأشار إلى رشار سيمون وجون أستروك، ونظريته في المصادر التوراتية التي طورها بعد بعده فيلهاوزن وإيكهورن، والأب دوف وجون ماري لاكرانج، وقد أسس هذا الأخير المدرسة التطبيقية لدراسة الكتاب المقدس وأنشأ بها مجلة الكتاب المقدس: La Revue biblique، وقد استفاد المهتمون بهذا الحقل العلمي، مما قدمه الأستاذ أحمد شحلان من معلومات قيمة عن هذه المدارس الغربية، وكان هدفه من ذلك إطلاع قارئيه، وطلبته على ما وصل إليه علم نقد الكتاب المقدس في الغرب، وعدم الاقتصار على ما ألفه المسلمون في المجال، فبالرغم من القيمة العلمية للدراسات الدينية الإسلامية القديمة، فإن تقهقر البحث عامة في المجتمعات الإسلامية أدى إلى تراجع أيضا في هذا العلم الإسلامي الأصيل، وخلافا لذلك تلقفه الغرب وسار فيه أشواطا كبيرة، واستثمر ما وضع أسسه السلمون وطوروه حتى بات علما مستقلا قائما بذاته، له مدارسه ومناهجه وأهدافه.

لقد عمل الأستاذ أحمد شحلان إلى جانب ثلة من الأساتذة الآخرين، أخص منهم بالذكر أستاذي الجليل سيدي عبد المجيد الصغيّر، على إحياء هذا العلم من جديد، وحرص على أن يشرك في هذا المجال طلبة الدراسات الإسلامية بالخصوص، ويوقظ هممهم لاسترجاع أمجاد أسلافهم، لكن مع ضرورة الانفتاح على ما حققه الغرب، وكيف استعان بالعلوم الإنسانية الأخرى التي تفتح مجالات أوسع وآفاق أعم.

ولعل النموذج الإسلامي في مقارنة الأديان، وهو ابن حزم يعد رائدا في هذا المجال، إذ الرجل سبق زمنه وأبدع في هذا التخصص إبداعا فريدا،

---

[74] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الأولى 1999.

ولن أجازف إن قلت أن كل المناهج الغربية التي عرفتها حركة نقد الكتاب المقدس في الغرب، سبقت بوادرها معه، فتوظيف هذه الحركة للنقدية للفيلولوجيا، والنقد التاريخي والمنطق والحساب، والجغرافيا والهندسة، وعلم الفلاحة والأركيولوجيا، كلها معارف استخدمها ابن حزم لإثبات أن نص الكتاب المقدس بعهديه عرف التبديل والتحريف[75].

لقد كان للأستاذ أحمد شحلان الفضل في التنبيه على قيمة هذه العلوم المساعدة في نقد الكتاب المقدس، وقد طبقها هو نفسه في مقالاته المنشورة في سلسلة ندوات ومناظرات التي تنشرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، إذ نجده يقدم لنا بعض البحوث الغربية كبحث "خفايا الخروج وأصول العبرانيين المصرية"[76]، وبحث "القصة العجيبة لتواتر العهد العتيق منذ تدوينه حتى اليوم"[77] وهي ترجمة وقراءة نقدية، وكلاهما يدخل في حثه على ضرورة الإطلاع على ما يكتب في الغرب في هذا المجال وقراءته قراءة نقدية، خاصة ما يعتمد فيه على أثر فكر الشرق الأدنى القديم ومصر، وثقافات حوض البحر المتوسط، وفي هذا الصدد جاء بحثه الأخير في نفس السلسلة الموسوم "من قانون حمورابي إلى الوصايا العشر التوراتية وشريعة

---

[75] راجع مقالتنا "إسهامات المسلمين في تطور حركة نقد الكتاب المقدس في الغرب: ابن حزم نموذجا"، مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، العدد الثاني، السنة الأولى، شوال 1431هـ- الموافق سبتمبر 2010م، ص.ص:81-123.

[76] أحمد شحلان، "الأصول المصرية للمعتقد اليهودي"، ضمن سلسلة ندوات ومناظرات رقم 153، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2008. ص.ص: 35-66

[77] أحمد شحلان، "القصة العجيبة لتواتر العهد العتيق منذ تدوينه حتى اليوم- قراءة نقدية لنص لاهوتي-"، ضمن سلسلة ندوات ومناظرات رقم 155، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2009. ص.ص: 39-68.

العهد الجديد"[78].

أرجو أن أكون قد استطعت تقريب نظرة الأستاذ وتصوره للكيفية التي يجب على الباحثين المسلمين التعاطي بها لهذا العلم.

وختاما أوجه تحية إجلال وتقدير لأستاذنا الفاضل أحمد شحلان وبارك الله لنا في عمره ويقر عينه بابنه إسماعيل والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

مصادر البحث ومراجعه

1. حسن محمد خليفة، "ابن حزم كمؤسس لعلم نقد الكتاب المقدس"، مساهمة في المؤتمر الدولي للحضارة الأندلسية القاهرة، جامعة القاهرة 1999، تكريما للعلامة الإسباني إميليو جارثيا جومث، 3-5 مارس 1998، من ص: 781 إلى ص: 789.
2. الخولي أمين، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، مقدمة محمد مصطفى المراغي، تمهيد محمد عمارة، سلسلة في التنوير الإسلامي: 69، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2006.
3. شحلان أحمد ، لغة موسى وهارون، ورسالتهما ضمن لغات الرسل وأصول الرسالات موسى ـ عيسى ـ محمد عليهم الصلاة والسلام، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة -إيسيسكو-، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، 1423هـ/ 2002.
4. شحلان أحمد، "الأصول المصرية للمعتقد اليهودي"، ضمن سلسلة

[78] أحمد شحلان، "من قانون حمورابي إلى الوصايا العشر التوراتية وشريعة العهد الجديد"، ضمن سلسلة ندوات ومناظرات رقم 135، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2006. ص.ص: 71-96.

ندوات ومناظرات رقم 153، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2008. ص.ص: 35-66.

5. شحلان أحمد، "القصة العجيبة لتواتر العهد العتيق منذ تدوينه حتى اليوم- قراءة نقدية لنص لاهوتي-"، ضمن سلسلة ندوات ومناظرات رقم 155، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2009. ص.ص: 39-68.

6. شحلان أحمد، "من قانون حمورابي إلى الوصايا العشر التوراتية وشريعة العهد الجديد"، ضمن سلسلة ندوات ومناظرات رقم 135، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2006. ص.ص: 71-96.

7. شحلان أحمد، ابن رشد والفكر العبري الوسيط فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الأولى 1999.

8. الشرقاوي محمد عبد الله، في مقارنة الأديان، بحوث ودراسات، دار الجيل بيروت، الطبعة الثانية، 1990.

9. الشرقاوي محمد عبد الله، منهج نقد النص بين ابن حزم زسبينوزا، دار الفكر العربي القاهرة.

10. الكلام يوسف "إسهامات المسلمين في تطور حركة نقد الكتاب المقدس في الغرب: ابن حزم نموذجا"، مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة، العدد الثاني، السنة الأولى، شوال 1431هـ-الموافق سبتمبر 2010م، ص.ص:81-123.

11. ميتز آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المجلد الأول مكتبة الخانجي، ودار الكتاب العربي ـ الطبعة 4 ـ 1387هـ - 1967م.

قراءة في كتاب
"التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق"
للأستاذ أحمد شحلان

السعدية المنتصر
كلية آداب – المحمدية

هذا الكتاب[1] هو ثمرة جهود الأستاذ الباحث الأستاذ أحمد شحلان التي كرسها بصبره وتفانيه، للبحث العلمي الرصين المتفحص لنصوص ومؤلفات الأدب العبري في الغرب الإسلامي.

يضم الكتاب مجموعة من البحوث والدراسات التي راكمها الكاتب طيلة سنوات التدريس بالجامعة المغربية، بمساهماته العلمية الجادة في الندوات والملتقيات الوطنية منها والدولية. ويندرج موضوع هذه المباحث في إطار اهتمامه بقضايا تأثير الثقافة العربية الإسلامية في التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، وهو ما سعى إلى تأكيده دوما، مبيناً بأن المكون الثقافي العربي الإسلامي كان قائما باستمرار على التواصل والتفاعل فيما بينه وبين الثقافات الأخرى ليفيد ويستفيد في مختلف الحقول المعرفية على قدر من التحاور والاكتشاف والانفتاح على فكر الآخر.

وهذه مجمل المواضيع التي وقف عندها الكاتب:

1 مكونات المجتمع الأندلسي ومكانة أهل الذمة فيه،

---

[1] أحمد شحلان ، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2006.

2 صور من اللقاء العلمي بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس،

3 الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط،

4 كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا،

5 شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم،

6 إسماعيل بن النغريلة اليهودي وزير إمارة غرناطة،

7 من سياسة المدينة لأفلاطون إلى الضروري في السياسة لابن رشد،

8 ابن رشد ومحنة السياسة،

9 دور الترجمة العبرية في نقل العلوم العربية والإسلامية إلى الغرب في العصر الوسيط،

10 كتاب ميزان العمل لأبي حامد الغزالي، الترجمة العبرية: الميزان بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد اليهودية،

11 تلخيص كتاب الخطابة: الترجمة العبرية،

12 المتكلمون اليهود في الشرق والغرب الإسلاميين،

13 أبراهام بن عزره ودوره في نقل علوم العرب إلى أوروبا: حي بن يقظان من ابن سينا إلى ابن عزره،

14حي بن يقظان في الفكر اليهودي الوسطوي،

15 رحلة بنيامين الأندلسي التطيلي.

فيما يتعلق بمكونات المجتمع الأندلسي ومكانة أهل الذمة، يشير الباحث في مقدمة هذا الفصل، بأنه لن يتناول مضمون هذا العنوان بشكل

مفصل، وذلك راجع في رأيه إلى كونه شكل مادة غزيرة لعدد من الدراسات والأبحاث حول التراث التاريخي منذ العصر الأندلسي إلى اليوم. ويؤكد أنه يروم في هذا المبحث، تقديم ما أثمرته الحضارة العربية الإسلامية بمختلف مكوناتها وتجلياتها في مجال الفكر الإنساني بامتداداته العديدة. ثم يقدم أبرز الأجناس المكونة للمجتمع الأندلسي الفريد، والتي تلاقحت وتجانست فيما بينها بفضل الدين الإسلامي القائم على قيم التسامح والحوار. فهناك العرب الذين شكلوا النواة الأولى وافدين من الشام إلى بلاد الأندلس، وقد قدم المؤلف عددا من المصادر والمراجع العربية والأجنبية، كلسان الدين بن الخطيب وابن عذاري والتي أرخت لهذه الفترة من تاريخ العرب. ثم الأمازيغ حيث يشير إلى توافد قبائل زناتة مع الطلائع الأولى للفتح، وبعدها جاءت قبائل صنهاجة أيام ضعف الدولة الأموية، وقد تعزز العنصر الأمازيغي إبان الحكم المرابطي. فالصقالبة أو الموالي، وهم الخدم أو العبيد الذين جُلبوا من بلاد المجر وتم بيعهم في الأندلس. وقد نبه الكاتب إلى عددهم وفق ما جاء في المصادر العربية من ذلم ما أورده ابن عذاري المراكشي في كتاب "البيان" والمقري في "نفح الطيب". أما المستعربون los mozarabes، فهم النصارى الذين بقوا بعد فتح الأندلس في المدن والبقاع المفتوحة وقد لعبوا دورا كبيرا في نقل حضارة الأندلس وثقافتها إلى أوروبا. كما قدموا مساهمة فعالة في حوار الثقافات بين الغرب الإسلامي والغرب المسيحي، وقد مثلوا النخبة المثقفة العالية فتأهل بعضهم ليتبوأ مناصب عليا، وانتقل عدد كبير منهم إلى الإمارات المسيحية إبان حكم المرابطين والموحدين. كما شكل المولَّدون أو المسالمة من أهل الدين عنصرا في المكون الأندلسي، فهم سكان الأندلس الأصليون الذين اعتنقوا الإسلام. أما اليهود فقد لعبوا دورا مهما في بلاد الأندلس، حيث استقبلوا المسلمين الفاتحين ورأوا فيهم محررين لهم مما كانوا

يعانونه ويكابدونه من استعباد مع القوط، وانخرط اليهود في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، فساهموا بشكل كبير في تطوير مظاهر الحياة الفكرية بالأندلس. ونذكر هنا كيف تولى الشاعر حسداي بن يوسف حسداي منصب وزير لدى المستعين أحد الملوك الأمويين الذي تولى الخلافة ما بين سنة 400 و407هـ. ثم الوزير اليهودي شموئيل بن النغريلة بتوليه الوزارة بالأندلس إبان حكم باديس بن حبوس (429هـ).

قدم الباحث بياناً موجزاً عن أهل الأندلس ونشاطاتهم وحرياتهم العقدية والاجتماعية، كما ذكر باللقاء العلمي بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس، بما فيها مجالس العلم والتأدب التي جمعت بين علماء المسلمين واليهود. ويستدل على العلاقة المتينة في تلك الصداقة التي جمعت بين علماء بارزين بصداقة صاعد الأندلسي صاحب "طبقات الأمم" بأبي الفضل بن حسداي بن يوسف بن حسداي الإسرائيلي الذي كان يحادثه في العلم والعلماء، أيضا صلته بالأديب اليهودي إسحاق بن قسطار، الذي قال عنه صاعد بأنه "كان بصيرا بأمور الطب مشاركا في علم المنطق مشرفا على آراء الفلاسفة..."

وعن مجالس العلم والمناظرة بين المسلمين واليهود ما أشار إليه الشاعر والناقد موسى بن عزرا في المطلب الثالث من كتاب "المحاضرة والمذاكرة"، وهو "كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا"، يقول ابن عزرا:"ولقد سألني في أيام الحداثة في دار نشأتي، بعضُ أعلام فقهاء المسلمين، كنت صنيعته ومدلا عليه، أن أتلو عليه العشر كلمات [الوصايا العشر] باللسان العربي، ففهمت مغزاه وأنه يريد أن يقتصر فصاحتها [العبرية]، فسألته أن يتلو علي فاتحة قرآنه باللسان اللاتيني، وكان ممن يتكلم به ويفهمه، فلما تدبر تحويله إلى هذا اللسان، سمُج لفظه وقبُح

حسنه. ففهم مرادي وعفاني مما سأله مني".

وحينما يتحدث الباحث د.أحمد شحلان عن تلقي اليهود والنصارى العلم والتعلم على يد المسلمين في أرض التسامح العربية الإسلامية، فإنه ولا شك يبحث في أهم المصادر والمراجع التي تحيط بالظروف الاجتماعية والسياسية والفكرية من مثل ما ورد في حديث لسان الدين بن الخطيب عن إبراهيم زرزار اليهودي حيث قال في ترجمته لمحمد بن علي بن سودة المري: "...قرأ الطب والتعديل على الحبر طبيب الدار السلطانية، فارس دينك الفنين، إبراهيم بن زرزار اليهودي" (ابن الخطيب، الإحاطة ج1، ص168).

ويستدل أيضا بالعلاقة الإنسانية والأدبية المتميزة، بما خصصه المقّري في نفح الطيب من حيز مهم لأشعار اليهود والنصارى. كما عكست النصوص التي نقلها قوة العلاقات الإنسانية والعلمية والتي جمعت بين المتأدبين المسلمين ورفاقهم النصارى واليهود. كل هذه الوشائج والروابط، عكسها حسن الجوار وحسن الحوار وآداب المعاشرة، وقد تجلت سماتها في مناسبات عدة في الأعياد والمواسم بمختلف مظاهرها الاحتفالية والطقوسية.

وفي محور آخر يؤكد الباحث، أن المتفحص للآثار الباقية بما كتبه أعلام اليهود في بلاد الأندلس، سيقف من دون شك، عند كثير من أوجه الثقافة العربية الإسلامية، وبصفة خاصة، عند الفكر الإسلامي، بما في ذلك الحديث والشواهد القرآنية، إلى حد أن يهود الأندلس استعاروا ألفاظا من العربية ذات شحنة إسلامية، فأطلقوها على مقدسهم، مثل إطلاقهم اسم المقرا والقرآن على كتابهم المقدس ألا وهو التوراة.

لقد كان للغة العربية فضل كبير في تطوير المناهج اللغوية لدى النحاة اليهود بالأندلس، حينما ألفوا بلغة عربية فصيحة مؤلفات عديدة، وإن

كانت بالخط العبري. فخص يهود الأندلس الدرس النحوي واللغوي بكبير العناية، فهم الذين وضعوا الكتب الأولى في علم النحو وعلم اللغة بعد أن كان من قبل لا يتعدى وصف مخارج الحروف. ومن أشهر النحاة الذين ألفوا بلغة الضاد، أبوزكريا حيوج صاحب كتاب "حروف اللين" ودوناش بن لبراط اللغوي والشاعر الذي أدخل بحور الخليل إلى القصيدة العبرية، ومناحم بن شبروط. أما أشهر لغوي طور مناهج اللغة العبرية وفق معايير اللغة العربية المتطورة، فهو شيخ نحاة اليهود أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي في كتاب نحوي متكامل اختار له عنوان "التنقيح". وقد قسمه إلى جزأين؛ جزء يختص بالتركيب سماه "اللمع" وجزء يهتم باللغة والمعجم وسماه "الأصول". وبعده ألف اللغوي إسحق بن بارون كتابا بلغة عربية جميلة سماه "الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية"، قسمه هو الآخر إلى قسمين؛ قسم خاص بالنحو والآخر بالمعجم. ومن سار على هذا النهج، يهودا بن قريش الفاسي الذي حرر رسالة إلى يهود فاس يحثهم فيها على قراءة الترجوم، وهو الترجمة الآرامية للتوراة، وقد قارن في هذه الرسالة بين اللغة العبرانية والعربية. ومن الكتب المتأثرة بالمنهج العربي الاعتزالي، كتاب "جامع الألفاظ" المعروف ب:"الأجارون" لأبي سليمان الفاسي هذا القرائي الذي رفض كتاب التلمود وحاجج الربانيين ليدافع عن تعاليم الشريعة الموسوية ممثلة في التوراة وأسفارها.

كما وقف الكاتب عند فضل اللغة العربية على اللغة العبرية في مسارها وتطورها من خلال تلك الثورة الأدبية التجديدية وقد تمثلت في إدخال الشاعر اللغوي دوناش بن لبراط لبحور الخليل في القصيدة العبرية. عندما نظم شعراء يهود الأندلس قصائد وفق نمط القصيدة العربية الموزونة، وفي أغراض شعرية لم يألفها اليهود من قبل، حينما كان الشعر حكرا على الصلوات والأدعية، فنظموا لأول مرة في الغزل، ووصف

الطبيعة، وشعر الخمريات، إلى محاكاة أشعار فطاحل الشعر العربي ونقل أشعارهم وترجمتها إلى العبرية كأشعار أبي نواس والمتنبي وأبي العتاهية وأبي تمام وغيرها. بل تعدى الشعر عندهم نمط القصيدة الكلاسيكية إلى الإبداع في الموشح الذي غالبا ما كان الشاعر اليهودي ينهيه بخرجات جمعت بين ثلاث لغات عربية وعبرية وقشتالية، وبصفة خاصة، في دواوين موسى بن عزرا ويهودا اللاوي.

ولم يقف حد الإبداع الشعري الأدبي عند حدود النظم والقافية، بل نجد أدباء الأندلس قد نجحوا في محاكاة وتقليد صنف أدبي أشد تعقيدا على مستوى اللغة، كفن المقامة الذي أراد صاحبه يهودا الحريزي في كتابه "تحكموني" أن يظهر براعته ومهارته الأدبية بترجمته لمقامات الحريري العربية رغم صعوبة نسيجها اللغوي.

وفي مبحث آخر نقل لنا الكاتب فصولا من كتاب "المحاضرة والمذاكرة" للشاعر والناقد الفذ موسى بن عزرا. إن هذه النظرة المتطورة والتقويم المتجدد للنصوص التوراتية واللغة العبرية قد نجم في جوهره عن فعل تأثير الثقافة العربية الإسلامية، عندما تشبع بها ونهل من معينها الشاعر والناقد موسى بن عزرا، كما يشهد على ذلك كتابه "المحاضرة والمذاكرة" عن فن الشعر. هذا المؤلَّف الغني بمادته الأدبية والفكرية، يعترف فيه صاحبه بفضل تأثير الثقافة العربية على إحياء الأدب واللغة العبريين، سيما وأن ما افتتن به ابن عزرا من ألوان وزخارف البديع في الشعر العربي، وما وجده من خصائص بلاغية سامية في لغة القرآن، ستذكي حماسه وتؤججه ليعقد العزم، بكل ما يملك من قوة أدبية وفكرية، للدفاع عن بلاغة التوراة. ولذلك سيعكس هذا الكتاب الوحيد والفريد من نوعه في الأدب العبري العربي الأندلسي، العلاقة الوطيدة بين دراسة

اللغة وتطوير مفهوم الشعر.

ومن الجدير بالذكر أن نظرية فن الشعر لم تظهر إلا عند موسى بن عزرا باعتباره الشاعر والناقد الوحيد الذي نظَّر للشعر العبري الوسطوي في سياق المنظومة الثقافية العربية السائدة، ووفق ما اكتسبه من معارف شتى في حقولها المعرفية التي عكست ثقافته في مختلف مشاربها تشبعه بالثقافة العربية الإسلامية في أسمى ما رسمته من تسامح خول لهؤلاء الأدباء الفلاسفة أن يبدعوا بكل حرية ومتعة. وهو ما سعى إليه ابن عزرا في كتابه الفريد من نوعه بحمله الثقافي الفكري الغزير الذي اجتهد د.أحمد شحلان في تحقيق نصوصه وشواهده التي تنوعت بتنوع واختلاف رصيده المعرفي الفكري. يمثل كتاب المحاضرة والمذاكرة أنموذجا فريدا من نوعه يمكن الاستدلال به على التلاقح الثقافي الفكري المتطور بين الثقافة العربية الإسلامية والعبرية. فموسى بن عزرا هو أحد أقطاب الشعر العبري الأندلسي الذي تشبع بالثقافة العربية باطلاعه الواسع على مختلف مكوناتها. ومما يدعم ذلك ما جاء في فصول هذا الكتاب النقدي الفريد في عصره، الذي قدم فيه تحليلا متكاملا ومنهجا مقارنا منسجما مع آراء النقاد العرب ومع ما جاء في كتب البلاغة العربية مثل ابن المعتز، وقدامة، وابن رشيق، والحاتمي، لا سيما وأن الكاتب في مناقشته لفن الشعر، قد راكم كما هائلا من الاستشهادات ذات الصلة بالموروث العربي الإسلامي، تمثلت على الخصوص في شواهده من القرآن ومن دواوين الشعراء العرب من مختلف العصور، مما يشهد حقا على أن الناقد بمهارته الأدبية واطلاعه الواسع قد استوعب مناهج النقد العربي.

وتكمن القيمة الأدبية لهذا الكتاب في كونه سيتيح للقارئ العربي فرصة الاطلاع على أنموذج متميز أحاط بالثقافتين العربية والعبرية من عدة جوانب

دينية، ولغوية، وتاريخية، وأدبية، وفلسفية، وكذلك بالفلسفة اليونانية.

ويتابع الكاتب رحلته الأدبية بإمتاع في بحثه عن ثقافة التسامح الحق، كما جسدتها عدة مصادر ومؤلفات من الأدب العربي التي نهل أصحابها من معين اللغة العربية، فظهر رجال من أعلام يهود الأندلس، نظموا وألفوا وشاركوا في الحياة السياسية والأدبية في هذا الغرب الإسلامي الفريد. وهذا ما عرضه المؤلف بتفصيل في تصنيفه المتميز والممتع حيث استفاد من المصادر والمراجع العربية والأجنبية والعبرية التي تناولت حياة الشاعر والسياسي شموئيل بن النغريلة المعروف ب"הנגיד" هنگِيد وتعني بالعبرية القائد أو الحاكم. ويشير الكاتب أن المصادر العربية اختلفت من حيث الاهتمام بهذا الشاعر الدبلوماسي، فبعضها وقف عنده بتفصيل والبعض الآخر اكتفى بالإشارة إليه، ويبين الأستاذ أحمد شحلان، أن معظم هذه المصادر لم تبرز مكانته إلا بصلته بأمر دولة حبوس وابنه باديس.

ومن أهم هذه المصادر التي وقف عندها د.أحمد شحلان نجد:

ابن حزم الأندلسي في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنِّحل"، ثم الأمير عبد الله بن بُلَّقين(1044) في كتابه "التبيان" عندما تحدث عن إمارة باديس بن حبوس. وقد تطرق في فصول الكتاب إلى المؤامرة التي كشف عنها ابن النغريلة لباديس، وقد حيكت ضده من لدن بعض وجوه صنهاجة. ثم يعرض كيف أصبح ابن النغريلة محط ثقة تامة لباديس. كما ذكره كذلك صاعد الأندلسي في كتابه "طبقات الأمم" والفتح بن خاقان (توفي بمراكش1130)، وابن بسام (ت1147). وقد لاحظ الكاتب أن ابن بسام وقع في خلط بين ابن النغريلة الأب أي إسماعيل والابن يوسف وهو ما عرضه في كتابه "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة". ثم ذكر كيف أرخ لابن النغريلة علي بن موسى بن سعيد في كتابه"المُعرب في حُلي المغرب"، حيث

أشار في مؤلفه إلى مقتل يوسف بن النغريلة. مثلما عرض الكاتب لمصادر أخرى تطرقت لابن النغريلة كابن عذاري المراكشي في كتابه: "البيان المُعرب في أخبار الأندلس والمغرب"، ولسان الدين بن الخطيب في كتابيه "الإحاطة في أخبار غرناطة" و"إعمال الأعلام" ثم ابن خلدون في "التاريخ"، وكذا في مؤلف أحمد بن محمد المُقري التلمساني في "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب".

بعد تصنيف الكاتب وعرضه لأهم المصادر العربية التي تطرقت لابن النغريلة، ينتقل ليقدم للقارئ لائحة المراجع التي وقفت عند حياة ابن النغريلة، وعلى رأسها مؤلف الناقد موسى بن عزرا "المحاضرة والمذاكرة" وهو قريب زمنيا من تاريخ وفاة ابن النغريلة، يقول عنه في المطلب الخامس الذي سماه:"شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم":"وكان سيدهم وصنديدهم النكيد الربي شموئيل الماردي القدمة، القرطبي النشأة، الغرناطي الرياسة. كان في الشعر معين الطبع، متفتق القول، غزير المادة، قوي العارضة، حسن التوليد، بارع الاختراع، فصيح المباني كثير الافتضاض لأبكار المعاني. شهد له بذلك تواليفه الشعرية בן תהלין(بن تهلين) و(بن مشلي)בן משלי و(بن قهلت) בן קהלת". (أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي، ص92).

وقد أثنى على هذا القائد المحنك والمثقف الكبير بما تركه من أشعار غزيرة أرخت للحياة السياسية من خلال أشعار الحروب التي قادها، وهي في رأي د.أحمد شحلان تستحق دراسة معمقة لترجمتها من اللغة العبرية، مادامت تشكل وثيقة تاريخية عن شعر الغزوات التي ساهم فيها الشاعر مساهمة فعلية، إلى حد أنه صور فيها بطولاته وانتصاراته التي تغنى بها. وعرض الأستاذ للذين أرخوا لابن النغريلة من اليهود، كأبراهام بن داود القرطبي في كتاب

"الأسانيد"، ويهودا الحريزي في "تحكموني"، ثم لمؤلفات في الأدب العبري الحديث، تطرقت هي الأخرى لحياة الشاعر ولدواوينه، مثل أعامل النقاد والباحثين اليهود كشيرمان ويلين وابن أور وأستور وغيرهم.

وفي ختام هذه الدراسة، يطرح الكاتب مسألة في غاية الأهمية، تلك هي السؤال عن جلية أمر ابن النغريلة الذي انتقده ابن حزم، في كتابه "الرد على ابن النغريلة اليهودي" هل هو الأب إسماعيل أم الابن يوسف؟ ويرى الأستاذ أن هذه مسألة تحتاج إلى كثير من التدقيق والتأني، رغم أن إحسان عباس قد رجح في مقدمة تحقيقه لرسالة الرد، أن يكون المقصود هو يوسف بن النغريلة وليس الأب إسماعيل، اعتبارا لقرائن استنبطها من الرسالة. كما أن ابن بسام في الذخيرة أسند الرسالة التي رد فيها ابن حزم إلى إسماعيل.

ثم ينتقل الباحث من القضايا السياسية التي طبعت فترة ابن النغريلة، ليقف عند الترجمات العبرية لكتب ابن رشد السياسية، بعد أن ضاعت في أصولها العربية. ولا يخفى علينا ما تركه ابن رشد من أثر في تاريخ الفكر الإنساني، فلم يعرف الغرب المسيحي مؤلفات أرسطو إلا من خلال شروح ابن رشد عليها. ونظرا لأن هذا الفيلسوف الشامخ شموخ فكره كان في رأي الكاتب دعامة من دعائم ما اعتمده اليهود في مؤلفاتهم الفلسفية والمنطقية والأخلاقية بل والأدبية. وبما أن العبرية هي الحاملة لنصوصه وبصفة خاصة السياسية، فقد أدرجه ضمن ثمرات الثقافة العبرية اليهودية في الغرب الإسلامي، وهذا ما جاء في مبحثه في "من سياسة المدينة لأفلاطون إلى الضروري في السياسة لابن رشد".

يرى الكاتب بأن ابن رشد عاش تجربة فريدة قل من عاشها من المفكرين في عصره. فقد رأى النور في مجتمع تنوعت أجناسه واختلفت أعراقه وتباينت مللهم ونِحلهم، فتضاربت الآراء والأهواء، واختلفت

المذاهب السياسية باختلاف اتجاهات أصحابه. وهكذا كان ابن رشد على حد قول الباحث، أكبر الممتَحنين في هذا الواقع الغريب غير المتجانس، حيث كان من الرافضين للخنوع والخضوع. ولم ينشغل تفكيره فقط بهموم علوم ورثها عن ثقافته العربية الإسلامية، بل انضافت إليه أعباء البحث في فلسفة الإغريق. لقد كرس فيلسوف قرطبة جلَّ وقته للسياسة ونُظُم الحكم، فهو قاضي القضاة، والفقيه، والفيلسوف، والطبيب، وهو الناظر في تاريخ الأمم. ويرى بأن هذه القضايا هي التي شغلت دوما الأمم السالفة وخصوصا أمة اليونان. ومن هنا يختار ابن رشد أرسطو بوصفه الرمز الهام للعقل، حيث سينكبُّ على شرح الموسوعة الأرسطية، فاشتهر بذلك، إلى حد أن علماء اللاتين قالوا فيه: "إن أرسطو شرح الطبيعة وابن رشد شرح أرسطو"، وكان على رأس اهتمامه، منطق أرسطو الذي يعتبر أداة للحكم والتدبير، وبالذات النظر في أمر الدولة، الذي يحتاج إلى القياس، والتحليل، والبرهان، والجدل، بل المقولات والخطابة، والشعر والسفسطة أيضا. انكب ابن رشد على دراسة نُظُم الحكم اليونانية وأنواعها في كتاب الخطابة والشعر، غير أنهما لم يشبعا رغبته في علم السياسة، فاشتدت رغبته في الحصول على ما فاته في كتاب "السياسة" لأرسطو الذي تعذر الحصول عليه. فتصور أن كتاب التلميذ لا بد أن يتضمن كتاب الكتاب الأستاذ. فكان أفلاطون صاحب "السياسة المدنية" هو ما سيشفي غليل ابن رشد في البحث عما كان يؤرقه في أمور الدولة ونُظم الحكم.

وقد أراد الكاتب أن يتلمس في هذا العرض، معاناة واقع الحال من خلال النظر في النصوص بلغتها الأصلية في كتاب "الضروري في السياسة" لابن رشد، وهو المجهود الكبير الذي بذله الباحث المتمرس د.احمد شحلان حينما أعاده إلى لغته الأصلية العربية بعد أن بقي غريبا قرونا عدة تحجبه اللغة العبرية عن القارئ العربي.

تناول الباحث كتاب الخطابة باعتباره جزءاً من الكتب المنطقية، ثم انتقل ليعرف بالفصول السبعة الأولى لجمهورية كتاب السياسة المدنية لأفلاطون والشروط الموضوعية والعلمية المؤدية إلى قيام الدولة، وهي الشروط التي كان فيلسوف قرطبة يتوخاها لقيام المدينة الفاضلة وهي حلمه المنشود البعيد المنال.

وقدم الأستاذ بعد ذلك ما جاء في كتاب السياسة الملقب بمبادئ الموجودات للمعلم الثاني الفارابي الذي سبق ابن رشد بقرون عديدة، ليعقد مقارنة بين المعلم الثاني والشارح الأول وبين ما أضافه ابن رشد قصد إطلاع القارئ على الجهد الذي بذله الفيلسوف. ولكي يعرف أكثر، قام بنقل النص من كتاب "السياسة المدنية" للفارابي. وبعد هذا التقديم لفقرات من كتاب الفارابي، ينتقل الباحث ليعرض لنا محنة ابن رشد السياسية التي عاشها كتجربة مريرة كادت تودي بحياته، وهو ما عرضه الكاتب في تفاصيل مبحث "ابن رشد ومحنة السياسة"، ليجيب حينها عن تساؤلات عميقة عما هو المقصود بالفكر السياسي الرشدي؟ وما هي المؤلفات الرشدية التي اهتمت بالسياسة؟ وهل فصل ابن رشد بين حياته الخاصة وحياته قاضيا عالما فيلسوفا؟

أسئلة كثيرة تتوالى على ذهن القارئ، مقرونة بمسيرة حافلة لفيلسوف كان يغوص بعين العقل بوصفه عالماً مسئولا في مناخ وظرف سياسيين ميزا تاريخ الأمة العربية الإسلامية. وقد سخَّر ابن رشد في نظر الكاتب جُلَّ معارفه التي كانت معروفة آنذاك، بما فيها علوم الشرع والآداب واللغة أو تلك التي كانت حِكرا على الخاصة كعلم الكلام وعلوم الأوائل والتعاليم، بما في ذلك صناعة الطب الذي خاضه بالتأمل والممارسة الفعلية. لكن أهم ما سيطر على عقل ابن رشد وفكره في بحثه الحثيث عن أسس بناء سياسة المدينة، التي لا يمكن أن تتحقق إلا بصناعة المنطق، وكما يقول الكاتب لأن "السياسة تدبير

والتدبير لا ينبني إلا على العقل، والمنطق هو أداة العقل" ومن ثم انصب كل اهتمام الفيلسوف على الفلسفة والتأمل بالنظر في كتب المنطق.

ويختم الكاتب مبحثه بتقديم جملة من الآراء، مما جاء في الكتب المنطقية التي اتخذها الفيلسوف ابن رشد، مطية للتعبير عن أفكاره وآرائه السياسية، ليتبين من ذلك مساهمة أبي الوليد في إصلاح أمور الدولة والمجتمع، لأنه اختار التغيير والإصلاح بالأعمال الفاضلة. وقد أدرج الأستاذ أحمد شحلان، هذا البحث في إطار علاقة ابن رشد بالفكر العبري اليهودي في الأندلس، وذلك لأن عمل بن رشد أصبح جزءاً من الفكر العبري، بعد أن ترجم إلى اللغة العبرية في العصر الوسيط، وبفضل هذه الترجمة، عاد إلينا اليوم في لغة عربية هي من تحرير الأستاذ شحلان.

وفي محور آخر يرحل بنا الباحث إلى حقل معرفي له أهميته على مستوى الفكر العربي العبري، وهو المتعلق أساسا بدور اللغة العبرية في نقل وترجمة المعارف العربية الإسلامية إلى الغرب المسيحي في العصر الوسيط.

في البداية قدم الكاتب تعريفا للدور الذي لعبته الترجمة عموما في تأريخ العلوم، مبرزا صلات الفكر العربي الإسلامي بالعالم الغربي والفكر اليهودي بواسطة النقل والترجمة وقد لخصها في أربع مراحل:

1- مرحلة ترجمة الفكر الإغريقي إلى العربية إما مباشرة أو عن طريق اللغة السريانية.

2- مرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي إلى اللغة اللاتينية.

3- مرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي إلى اللغة العبرية.

4- مرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي واليهودي من اللغة العبرية إلى اللاتينية.

ومن بين هذه المراحل، سيركز الكاتب على مرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي إلى العبرية. ويشير بأن ترجمة الفكر العربي الإسلامي إلى اللاتينية شكلت مرحلة حاسمة في تاريخ الفكر المسيحي. ولتأريخ هذه المرحلة يطرح المؤلف عددا من التساؤلات عن أهم المؤلفات الفلسفية الإغريقية، وبالأخص المؤلفات الأرسطية التي وصلت أوروبا عن طريق العرب؟ ومتى تمت ترجمتها؟ وهي الأسئلة التي حاول الإجابة عنها Charles Jourdain في كتابه:

Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, Jouber, 1843, Paris.

لقد تم التوصل بين الفكر العربي الإسلامي والفكر المسيحي، عبر تبني اليهود، وخصوصا يهود الأندلس، الفكر العربي الإسلامي وتتبع مساره. ونجد من بين أبرز المفكرين اليهود الذين نهلوا من الثقافة العربية الإسلامية في شتى تجلياتها، ووقف عندهم الأستاذ سعديه جاؤون الذي مثل تيار الفقهاء الأحبار وتأثر بعلماء الكلام ونهج نهجهم، حيث جمع بين الدراسات اللغوية والفقهية والأصولية، وألف كتابا فلسفيا بلغة عربية فصيحة سماه "الأمانات والاعتقادات". ومن بينهم أيضاً الشاعر الفيلسوف المتأثر بالأفلاطونية العربية شلومو بن جبيرول صاحب "ينبوع الحياة" "وإصلاح طبائع النفس". ومن مثل منهم النزعة الأفلاطونية المحدثة يوسفُ الصديق والشاعر الفيلسوف يهودا اللاوي صاحب كتاب "الحجة والدليل في نصر الدين الذليل". أما الاتجاه الأرسطي، فقد تبناه الفيلسوف الشهير موسى بن ميمون في كتابه "دلالة الحائرين" وابنه أبراهام بن ميمون في كتابه "كفاية العابدين"، وكلها مؤلفات كتبت بالعربية بالحرف العبري، وحملت بين ثناياها هذا الإرث للفكر العربي

الإسلامي الزاخر الذي نما وتطور بين أحضان بلاد الأندلس المعطاء.

لقد انكب اليهود على ترجمة العديد من الكتب الفلسفية والعلمية العربية الإسلامية، واستخلص الكاتب، أبرز أعلام الفكر الذين ترجموا لهم ليستدل على نوع النقول الممتدة والمتباينة في الزمان والمكان. ومن بينهم: قِسطا بن لوقا وثابت بن قرة وإسحق بن حنين وحنين بن إسحق وأبو إسحق البطروجي والفرغاني وابن الهيثم والكندي والفارابي وابن سينا والرازي وأبو القاسم الزهراوي وإخوان الصفا وابن السيد البطليوسي وأبو القاسم أحمد بن السفار وابن باجة وابن طفيل والغزالي وابن رشد.

ويظهر من بحث الكاتب أن ابن رشد كان محور اهتمام اليهود، حيث ترجموا كل مؤلفاته الفلسفية الأرسطية، ومعظم مصنفاته الطبية، وبعضا من كتب العقائد، بل ذهب الكاتب وهو الذي خبر هذه النصوص، وسهر على ترجمتها من اللغة العبرية إلى العربية، إلى حد القول بأن كتب ابن رشد تأتي في المرتبة الثانية بعد التوراة، إن لم تكن في بعض الأحيان قبلها، كما دلت على ذلك كثرة نسخ الترجمات العبرية للمؤلفات الرشدية.

وحسب رأي الكاتب، فقد أبانت المؤلفات اليهودية المكتوبة بالعربية بالحرف العبري، أو المترجمة من العربية إلى العبرية أو المكتوبة أصلا بالعبرية، عن جذور اتصالها بالفكر العربي الإسلامي. ومنها على سبيل المثال: كتاب "الأمانات والاعتقادات" لسعديه جاؤون، وكتاب "الأنوار والمراقب" ليعقوب القرقساني، و"الهداية إلى فرائض القلوب" لبحيي بن بقودا، وكتابه الآخر "معاني النفس"، و"العالم الصغير" ليوسف بن صديق، و"الكوزري" أو "الحجة والدليل في نصر الدين الذليل" ليهودا اللاوي، و"الإيمان الرفيع" لأبراهام بن داود، و"دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون، و"كفاية العابدين" لأبراهام بن ميمون" وغيرهم كثير.

ولكي يبين المؤلف ما أسماه أخطارَ الترجمة من العربية إلى العبرية، اختار أنموذجين من صلب وعمق الفكر العربي الإسلامي، ونقصد بذلك كتاب "ميزان العمل" للإمام الغزالي، ومؤلف آخر عربي إغريقي هو "تلخيص كتاب الخطابة" لأرسطو لابن رشد. وتحدث الباحث في مدخل نقده هذا عن أعمال الغزالي الأخرى المترجمة إلى العبرية، وعن مترجميها ونسخها المخطوطة وأماكنها، ومن هذه الترجمات: كتاب المقاصد، ترجم ثلاث مرات، وتهافت الفلاسفة، والقسطاس المستقيم، ومشكاة الأنوار، وكتاب القياس، وكتاب النظر أو أجوبة الغزالي.

وفيما يتعلق بكتاب "ميزان العمل" للغزالي، فمترجمه هو حسداي بن شموئيل هلفي البرشلوني، ترجمه بين سنتي 1225 و1240م. وكان يقدر الفيلسوف العربي الغزالي تقديرا وتعظيما كبيرين إلى حد أنه جعله في مصاف كبار الفلاسفة كأرسطو. ورأى فيه علما من أعلام الفكر الذي لا يمكن للملة اليهودية أن تستغني عن مؤلفاته، وبصفة خاصة تلك التي تتعلق بأمور الأخلاق والشرع. بذل د.أحمد شحلان مجهودا كبيرا في جرد الأخطاء التي وقع فيها حسداي في ترجمته لميزان العمل، والتي شوشت على المتن الأصلي . فرغم ما عاناه المترجم من مجهود للنفاذ إلى عمق تراكيب اللغة العربية، فإنه كان يصطدم في كثير من الأحيان، باستعمالات الغزالي الدقيقة لمصطلحاته الدينية، مما جعل النص المترجم غامضاً مشوشاً يشوبه النقص والاضطراب. ويرى الكاتب بأن المترجم كان يتوخى من وراء ترجمته ونقله لهذا الإنتاج العظيم إلى اللغة العبرية، التعريف بالغزالي الذي كان يمثل بالنسبة لليهود مفكرا إنسانيا، لأنه أحاط في كتابه "ميزان العمل" بمواضيع أخلاقية مجتمعية لم تتحقق في كتب الفقهاء اليهود. ومن أبرز ملاحظات الكاتب حول منهج المترجِم حسداي بن شموئيل أنه كان يسعى إلى تغيير كل الآثار الدينية الإسلامية من شواهد قرآنية وحديثية ومن أقوال وأمثال

سائرة، وهو في نظر الباحث عمل صعب ومعقد.

ومن أمتع فصول هذا الكتاب ما استعرضه د.أحمد شحلان في محاور أخرى وافية، ترجم فيها ووثق نماذج للمترجمين اليهود الذين نقلوا علوم العرب إلى أوروبا مثل أبراهام بن عزره صاحب ترجمة حي بن يقظان، انطلاقا من نص الفيلسوف ابن سينا.

يستعرض الباحث أربع صيغ لقصة حي بن يقظان كما جاءت عند كل من ابن سينا (980-1037) وابن طفيل (1158)، والسهروردي (قتل سنة 1190)، وابن نفيس (1210-1288).

ويعتبر أبراهام بن عزرا (1090-1164م) من أبرز الشعراء اليهود الذين تأثروا بالفكر العربي الإسلامي في الأندلس. وقد طبعت شعره تلك المسحة التأملية الصوفية النابعة من رؤيته وتفكيره الفلسفي. لقد تنوعت واختلفت معارفه حيث كان شاعرا ونحويا وفلكيا منجما وطبيبا وفيلسوفا، وأخيرا اشتهر إلى جانب هذه الفروع العلمية بأنه بصفته أحد كبار أعلام تفسير نصوص العهد القديم التوراتية. حيث كان له الفضل الكبير في التأثير في منظومة النقد التوراتي في مدارس أوروبية كبرى. فوضع أول مؤلف له في التفسير سماه "شرح سفر الجامعة" ثم سفر نشيد الأناشيد، والمراثي وسفر أيوب ودانييل إلخ... كما أن أبراهام بن عزره عُرف بجرأته الشديدة ومجادلته وحجاجه للفقهاء، ولمح في تفاسيره هذه، إلى تلك الزيادات في المتن التوراتي، والتي لا علاقة لها بما أوحي على النبي موسى عليه السلام.

تمثلت أهمية مؤلفات أبراهام بن عزره في مساهمته بشكل كبير في نقل علم اللغة العبرية ونحوها، بعد أن تطورت مناهجها ببلاد الأندلس، إلى يهود الغرب، وأنه أول من نقل العلوم العربية الإسلامية إلى أوروبا.

وبفضله تعرف الغرب المسيحي على كتب الهندسة والحساب والفلك، وأثر هذا المفسر الكبير في كثير نهلوا من علوم نقده وتفسيره للمتن التوراتي، لاسيما سبينوزا، وهو حسب د.أحمد شحلان، تلميذ غير مباشر لابن حزم القرطبي (ت1064م) بواسطة أبراهام ابن عزره.

عُرف الشاعر ابن عزرا بتجواله وترحاله الذي جاب فيه عددا من الأماكن والبلدان من الأندلس إلى تونس والجزائر والمغرب، حيث التقى بعدد من علماء اليهود في زيارته لهذه البلدان. ولعل ترحاله إلى المشرق حدث بعد وصول الموحدين إلى بلاد الأندلس أو بسببهم، فزار مصر فبغداد ثم فلسطين. وحسب الكاتب، فإن الشاعر كان يبحث في رحلاته هذه عن معارف جديدة تساهم ولا شك في تعميق علومه. لم يمكث طويلا ببلاد المشرق، فحلَّ بروما سنة 1140م حيث اختار منعطفا جديدا في حياته، لأنه كان يعتبر ما راكمه من علوم ومعارف في الغرب الإسلامي والمشرق غير كاف ليُصنف في مصاف كبار العلماء. غير أنه حينما وصل إلى أوروبا، وبمجرد اتصاله بأبناء جلدته من اليهود، تبين له بأنه قادر على تمكينهم من العلم الذي كان عنده، وأنه يستطيع أن يبلغهم كثيراً من علوم اللغة والشرع، بل وعلوم الدنيا، كالحساب والفلك زما عدا ذلك. فجمع حوله عددا من التلاميذ ليأخذوا عنه هذه المعارف التي بدأها بوضع أول مؤلف له في تفسير التوراة.

أما فيما يتعلق بقصة حي بن يقظان، فقد قام د. أحمد شحلان بنقل القصيدة العبرية كما تصورها الشاعر أبراهام بن عزرا بقالبها الفني المسجوع، من اللغة العبرية وبحمولتها الدينية كما أملتها النصوص التوراتية، لأن الشاعر حرص أن تكون لغة التوراة هي لغته لكن بأساليب النظم العربي.

وضع الأستاذ أحمد شحلان بين أيدي القراء النص العبري الذي اعتمده ابن عزره لحي بن يقظان، وبالمقابل نقل النص العربي كما ورد في رسالة ابن سينا من تحقيق أحمد أمين، كنمط آخر من الثقافة العربية الإسلامية التي أثرت في الفكر اليهودي الوسطوي في عصره الذهبي. لم يقصد الباحث في هذه الدراسة، كما شار إلى ذلك، المقارنةَ النصية اللغوية والفلسفية بين النصين العربي والعبري، وإنما قصد تعريفاً أولياً لعمل ابن عزرا هذا، في انتظار أن ينجز ترجمة كاملة ودراسة خاصة تضع قصة حي بن يقظان، من ابن سينا إلى ابن طفيل، كما تمثلها الفكر العبري في العصر الوسيط. ويبين في الأخير بإن أبراهام بن عزره يعتبر أولَ من ترجم قصة حي بن يقظان إلى العبرية وأول من نقلها إلى الغرب المسيحي.

تلك هي قصة حي بن يقظان كما أبدعها الفيلسوف ابن سينا وأعاد ترجمتها إلى اللغة العبرية الشاعر أبراهام بن عزره، وفق منظور وجد له صداه لدى المفكرين اليهود في الغرب المسيحي، حيث سيتلقفها مفكر يهودي آخر، لكن هذه المرة في نص ابن طفيل. وسيكون أول شرح عبري شامل للقصة على يد موسى النربوني .

وينقلنا الكاتب الذي قرأ المُتُن العبرية وخبَر نصوصها، إلى مبحث آخر موضوعه "شرح موسى النربوني لقصة حي ابن يقظان لابن طفيل"، ويقدم للقارئ محتوى الشرح الذي قام به هذا الفيلسوف الذي ولد بجنوب فرنسا، وبالضبط في مدينة Perpignan (1300م-1362م) حيث درس علوم التوراة والآداب اليهودية على عادة مفكري عصره، وحيث اشتغل بالطب وألف فيه كتابا سماه "אורח חיים" "سبيل الحياة".

نبه الباحث إلى أن الفترة التي عاصرها موسى النربوني، لم تعرف الاستقرار، سواء في شمال إسبانيا أو جنوب فرنسا، مما أرغمه على حمل

عصا الترحال ليجوب مدنا عديدة بإسبانيا مثل برشلونة وطليطلة وبرگوس إلى أن توفي سنة 1362.

أما انشغالاته العلمية فقد كانت عبارة عن شروح ومنتقيات فلسفية جُماعها ما أخذه من الفكر العربي الإسلامي، مما جعل عمله يعدُّ امتدادا للفكر العربي اليهودي الأندلسي. ويرى د.أحمد شحلان، أن هذه المحاولة التأليفية في شروحاته الفلسفية جعلت أسلوبه يتسم ببعض الغموض والتعقيد، وقد ألمح إلى هذا الغموض G.vajda في مدخل ترجمته لفقرة من نص شرح النربوني لحي بن يقظان.

ويذكر الباحث بمنهاج النربوني في شروحه، وهو منهاج اختار فيه التوفيق بين التقاليد اليهودية التوراتية التلمودية والفلسفة الإغريقية العربية، كما عكستها الأفكار الرشدية السائدة آنذاك. لقد كان النربوني في فكره وتأمله يميل أكثر إلى الشارح الأول لأرسطو: الفيلسوف ابن رشد. كما أوضح الكاتب أيضا بأن الذين ألمّوا بأعمال النربوني وجدوا عنده ميولا إلى التصوف، وتساءل فيما إذا كانت هناك أسباب أملت عليه هذا التوجه الصوفي؟ وهل كان اختياره لحي بن يقظان موضوعا لأحد شروحه، يتصل بهذا الجانب؟

لقد عاش النربوني في بداية القرن الرابع عشر وهو قرن ميزته أحداث أليمة عاشتها الطوائف اليهودية في إسبانيا وجنوب فرنسا، أحداث نجمت عن تدخل الكنيسة في شأن اليهود، وفي ما أفرزه كذلك الصراع الفكري الداخلي، عندما تحزب من تحزب للفيلسوف العقلاني موسى بن ميمون صاحب "دلالة الحائرين" وأتباعه، وتحزب من تحزب لخصومه الذين اتهموه بالهرطقة والإلحاد. وقد عبر النربوني عن آلامه هذه في مقدمات شروحه، ولمح لهذا الواقع الذي أحدث شرخا في صفوف الطائفة اليهودية.

وكل هذه الأحداث كان لها بالطبع انعكاس على فكره الذي كان ينزع إلى التفلسف الصوفي.

قدم المؤلف مجمل مصنفات موسى النربوني، وأبرزها الفلسفية والشروح والتفاسير. ونذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

تفسير ألفاظ المنطق، حيث وقف فيه على الالفاظ التي وظفها موسى بن ميمون في كتابه "دلالة الحائرين" معتمدا على تراث الفلاسفة العرب كالغزالي وابن سينا وابن الصائغ وابن رشد. ومنها أيضا شرحه لشرح مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل لابن رشد. ثم تعاليقه على تلخيص ابن رشد لطبيعة أرسطو، وشرحه للأقسام الأربعة من قانون ابن سينا. أيضا شرحه لمقاصد الفلاسفة للغزالي.

وقد مكنت قراءة الأستاذ شحلان المتفحصة لهذه النصوص، كما ترجمها التراجمة اليهود على اختلاف مشاربهم وأفكارهم، بلغتها الأصل العبرية، من مقارنات شتى توصل فيها إلى استخلاص العديد من الفروق بين نص أبراهام بن عزرا وموسى النربوني لقصة حي بن يقظان واستخرج الأخطاء المتنوعة التي وقع فيها التراجمة، فشوشت على التراث العربي الإسلامي المنقول بواسطتها إلى الغرب الأوروبي.

وأخيرا يمكن القول بأن هذه القراءة لشرح موسى النربوني لقصة حي بن يقظان لابن طفيل، كما أوردها الكاتب، تتميز بأهمية بالغة، إن على مستوى التأريخ للعلم، أو على مستوى تبيان التلاقح الحضاري المثمر الفعال الذي تحقق بفعل الحضارة العربية الإسلامية القائمة على مبادئ التفتح والتسامح.

ينهي الكاتب مجموع دراساته وأبحاثه الأدبية الفكرية الممتعة، بنمط آخر بأدب الرحلة كما أبدعها الرحالة اليهود الذين اقتدوا بالرحالة العرب

والمسلمين في هذا الصنف الأدبي الرائع والمشوق، بما جاء فيه من أوصاف للبلدان والأمصار والبقاع التي شُدت إليها الرحال. وهكذا اختار أشهر الرحالة اليهود وهو بنيامين التطيلي الأندلسي، من مواليد مدينة تطيلة Tudela حوالي سنة 1130م. قام بترجمة الرحلة من العبرية إلى العربية الكاتب اليهودي العراقي عزره حداد. ومن الملاحظ أن بنيامين لم يهتم بذكر تواريخ رحلته وهو أمر كان يحرص عليه الرحالة المسلمون، وافترض المترجم تاريخ بداية الرحلة في سنة 1173م وأنها استغرقت ثماني سنوات وقد سبق الرحالةُ بنيامين كلا من ابن جبير بنحو ثماني عشرة سنة وماركوبولو بأكثر من مائة سنة، والرحالة المغربي ابن بطوطة بمائة وستين سنة.

نبه د.أحمد شحلان إلى أن رحلة بنيامين التطيلي كانت بدافع شخصي يروم من ورائه التعرف على مآثر الشرق الإسلامي في أدق تفاصيله، بما فيها العمران والتاريخ والوقوف عند وقائع حياة اليهود. وبقدر ما جاءت أوصافه لأحوال الشرق مفصلة، حيث أوجز الحديث عما رآه في مدن أوروبا الجنوبية رغم أهميتها العلمية والاقتصادية. بقدر ما شكلت هذه الرحلة، التي ترجمت إلى عدة لغات أجنبية، مصدرا أساسيا في التاريخ والجغرافيا، يعكس واقع أحوال اليهود وغيرهم في ذلك العصر بكثير من الدقة والذكاء. كما كانت الرحلة مصدرا مهما للرحالة الغربيين ممن اتخذوا الشرق وجهة لهم، ولعلماء الآثار، وخاصة الذين اهتموا بالعراق.

استخلص الباحث في دراسته هذه، مجمل مواد الرحلة التي أحاطت في تفاصيلها بأعداد اليهود وصنائعهم ومهامهم. كما قدم الرحالةُ بنيامين وصفا مفصلا للطوائف مع ذكر رؤسائها وعلمائها ومذاهبهم وأعيادهم، مع الوقوف عند أحداث ميزت حياتهم بما طبعها من أفراح وأحزان. ولم يقتصر وصفه لهذه الوقائع، بل تعداه إلى الآثار اليهودية، ممثلة في العمران

والمزارات والمقابر. ووكان يربط في كثير من الأحيان بين أسماء المدن والمواقع وما ورد في أسفار التوراة وفي التلمود دون أن يخالف الحقيقة في كثير من هذه الأسانيد.

قسم الباحث مادة الرحلة إلى قسمين كبيرين: القسم الأول استخلص فيه المشاهد العامة التي وقف عندها الرحالة وتخص غير اليهود، أما القسم الثاني فقد استخرج فيه كل ما يتعلق بأخبار اليهود وآثارهم.

بذل د.أحمد شحلان مجهودا كبيرا في تقديم قراءة مفصلة لرحلة بنيامين التطيلي، كما استقاها من ثنايا الكتاب، بأدق تفاصيلها. وقد سهل على القارئ الإحاطة بها انطلاقا من المواضيع المبوبة التي وضعها ومجمل الفهارس المستخلصة من الرحلة، ثم الملحق الذي قدمه في آخر دراسته ويتضمن أوصافا ممتعة لمدينة بغداد العريقة بأهلها وعاداتها ومجالسها وقصورها وعلمائها وأمكنتها الزاهرة التي تشهد على تاريخها المجيد.

وختاما نقول بأن هذا الجُماع من الدراسات والأبحاث المثمرة والهادفة، يعكس بعمق، نبوغ فكر العلامة فضيلة الأستاذ أحمد شحلان، واطلاعه الواسع على أمهات الكتب في الثقافتين العربية الإسلامية والعبرية، وهو جماع يبين أيضاً، مدى حرصه الشديد على دقة التوثيق العلمي الذي جعله من أسمى مناهجه في البحث والتحري والتقصي، أثناء قراءته المتأنية للمتن العربي والعبري. لقد ترجم، إضافة إلى بحوثه المتعددة، نصوصا عبرية عديدة إلى لغة الضاد، فأتقن الصنعة، وجاء بأجمل الكلمات وأبهى العبارات. ومهما أفضنا القول، فإننا لن نفي هذا العالم الجليل حقه، خصوصاً وأنه أراد من كل بحوثه وترجماته، أن يرجع الحق إلى التراث العربي الإسلامي الغني العريق المتشعب المشارب والمآخذ، ودافع عن هذا التراث في جل مؤلفاته وأبحاثه، ولا تأتي مناسبة إلا ويحث على العود إليه

وإعادة النظر فيه وتقويم ما نشر منه مشوش أو غير كامل، مع العناية بالتراث العربي العبري اليهودي الذي أصبح كلا متكاملا، منذ أن استفاد يهود المشرق والغرب الإسلامي من ترثنا ونقلوه إلى الغرب، وحصل في هذه النقلة ما حصل. ولا يقوِّم اعوجاجه إلا نحن، فنحن به أولى، وعلى فهمه أقدر، ولا يستطيع وضعه في إطاره التاريخي والحضاري غيرنا.

التّاريخ والتأريخ في فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، وذلك من خلال كتاب: "ابن رشد والفكر الوسيط" للأستاذ أحمد شحلان[1]

مولاي المامون المريني
كلية اللغة العربية - مراكش

أمّا قبل..

لقد جاء كتاب ابن رشد والفكر العبري الوسيط ليرصد الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية، التي جعلت يهود بلاد الإسلام يبدأون التّلمذة والدّرس ـ منذ القرن التاسع الميلادي ـ انطلاقا من تراثهم القديم، على يد علماء الإسلام، لينصهروا عضويا في الطفرة العلمية التي مثّلها الفكر الأندلسي. وقد جعل الأستاذ شحلان محور دراسته وأنموذجها التأثير المفصلي لابن رشد على النتاج الفكري اليهودي، الذي شرع في البحث عن الحدود الفاصلة بين العامّة والخاصّة، وبين الحكمة والشّريعة، ويلهب نار الشّقاق بين الرّبّيين والعقلانيين المتأدّبين اليهود... ويغدو مصدرا لأرسطو، وشارحا لمنطقه وفلسفته وسياسته وفيزيائه... ولّما اختار المؤلّف مسلك فعل التأثير والفعل والتأثُّر، فقد فرض عليه ذلك ركوب مسارين متساوقين، وهما التأريخ الدقيق والمبرَّر للنّتاج الفكري اليهودي موضوع الدراسة، وخصوصيات الظرف التاريخي الذي هيّأ شروط إمكان فعل ثقافة معيّنة في ثقافة أخرى، وانصهارهما المعبّر عن سمات الحقبة

[1] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، فعل الثقافة العربية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنيةـ مراكش. 1999.

التاريخية زمان الدراسة. فما هو المقصود بالأداتين المنهجيتين: التاريخ والتأريخ ؟ وكيف وظفهما الأستاذ أحمد شحلان في كتابه السالف الذكر ؟ وما هي النتائج الحاصلة من ذلك والمنتظرة والغائبة ؟

لقد عرّف ابن خلدون التاريخ في مقدّمته بأنّه: " لا يزيد على أخبار الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول. تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدّي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال. وفي باطنه نظرٌ وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعِلْـمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدَّ في علومها وخليق"[2]. ويرفع ابن الأثير من شأنه في كتابه الكامل في التاريخ، قائلا: "هنالك بعض من يدّعي المعرفة، يحتقر التواريخ ويزورها ظناً منه أن غاية فائدتها إنما هو القصص والأخبار، ونهاية معرفتها الأحاديث والأسماء. وهذه حال من أقتصر على القشرة"[3]. بينما يكمن الجوهر في رأيه في العوامل والأسباب المختلفة التي كانت وراء الحدث التاريخي. إن التاريخ سجلّ لحياة المجتمعات الإنسانية والتغيّرات التي اجتازتها، والأفكار التي تدخّلت في توجيه نشاطها، وللظروف المادية والثقافية أو البشرية التي ساعدت أو أعاقت تطورها.

أمّا التأريخ فهو إعادة تناول الحدث التاريخي بالدراسة والتحليل والكتابة عنه. فمجرّد الكتابة عن حدث ما فهو تأريخ له و ليس تاريخا.

---

[2] عبد الرحمن بن خلدون. المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر. الجزء الأول، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1976. ص. 291.

[3] ابن الأثير عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري، الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، 1987. المقدّمة.

ذلك، لأنّ التأريخ يهتمّ بدراسة الأحداث والعلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية وغيرها التي سبقت تلك الأحداث، وأسباب حدوثها و نتائجها. و كل ذلك يتطلب من المؤرخ والباحث دراسة الأوضاع السائدة والمحيطة من مختلف جوانبها السياسية والاقتصادية والفكرية. ومن الطبيعي أن تبرز من خلال ذلك، العوامل والقوى والتيارات الفكرية التي أسهمت في صنع أحداث التاريخ. و هي غالبا ما تكون أكثر أهمية من الحدث نفسه، لأنه لا يعدو كونه نتيجة أفضت إليها تلك العوامل. ولمّا يقتصر الحديث على سرد وتعداد مظاهر الحدث ووصفها، فذلك يبعدنا عن مجال التاريخ، ليضعنا في خانة الحكايات والقصص، التي تتّسم في الغالب بالكثير من المبالغات والأخيلة والزيادات البعيدة عن الواقع. وهو، كما يشير عبد الله العروي: "... رواية عن أحداث ماضية. لكنه عندما نكتبه ونتأمّله، دراسة رموز قائمة حاليا، ودالّة عن تلك الأحداث "[4]. والتاريخ سجل لحياة المجتمعات الإنسانية والتغيرات التي اجتازتها، والأفكار التي تحكّمت في توجيه نشاطها، وللظروف المادية التي ساعدت أو أعاقت تطورها. يتبيّن من ذلك إذن، أنّ التاريخ هو بمثابة جملة الأحداث والوقائع التي مرّت وتمرّ من البداية حتى نهاية الخليقة، أمّا التأريخ فهو تسجيل الوقت وجمع وتدوين المادّة التاريخية وشرح وقوعها وتبريره. وحين يتعلّق هذا الفعل التاريخي بعمليتي جمع وتدوين الأفكار والملل والأهواء، ويرتبط التاريخ بالفلسفة، على اعتبار أنه تأريخ للفكر البشري، ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطوّر ويصف هذه الحركة. يؤكّد حسن حنفي هذا المنحى لتأريخ الفكر والفلسفة حين يعتبر: " أن تاريخ الفلسفة ذاته ليس رصداً ميتاً للمذاهب والنظريات الفلسفية عبر التاريخ دون رجوع إلى ظروفها التاريخية وتعبيرها

[4] عبد الله العروي. مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة 1996.ص. 13.

عن روح العصر، بل هي معرفة التجارب البشرية الفردية والاجتماعية والتاريخية التي خرجت منها هذه الفلسفات. تاريخ الفلسفة هو تاريخ الروح البشري في مواجهة الواقع وعبر التاريخ"[5].

يحقّ لنا أن نتساءل ـ انطلاقا من هذه التدقيقات المعرفية لمفهوم التاريخ والـتأريخ، ومن المجهود الطيب الذي تجشّمه أستاذنا أحمد شحلان في كتابه: ابن رشد والفكر الوسيط ـ عن إمكانية قراءة تأثير ابن رشد في الفكر العبري اليهودي، في انفصام وانفصال عن تاريخه، وعن أدوار الشرط التاريخي في تأسيس النسق الفكري ـ الإسلامي واليهودي والمسيحي ـ في الأندلس وفي مجالها الثقافي.

أما بعد..

1. منطلقات مفاهيمية

لقد أثارتنا ـ ونحن نطالع كتاب: ابن رشد والفكر الوسيط ـ مسألة الإشارة إلى مفهومي التاريخ والتأريخ، واستعمالهما بمثابة أدوات إجرائية ومنهجية في الكتاب. خصوصا عندما أوضح الكاتب في التقديم: "أنّ دور ابن رشد في تاريخ الفكر، لا يمكن فهمه من كتب التراجم التقليدية أو من الكتابات المتأخّرة، لأنّ هذه جميعها لم تقدّم أبا الوليد إلاّ في جزئياته، وأحيانا من متخيّل أسطوري... ومن هنا كانت الترجمات العبرية الرّشدية مصدرا ثمينا... يفصح عن فترة مجهولة، عرف فيها الصّراع الفكري في الغرب الإسلامي، وكذا في مشرقه، أوجه. وكان صراعا عقديّا جدليّا عجزت المصادر التّقليدية عن بلورته والتأريخ له"[6]. وهو صادر هنا عن عملية

---

[5] حسن حنفي. دراسات فلسفية ج. الثاني، مكتبة الألفية الثالثة.

[6] أحمد شحلان. ابن رشد والفكر العبري الوسيط، الطبعة والوراقة الوطنية- مراكش. 1999. ص.13.

تأريخية واضحة وجلية، تستعمل المصادر التاريخية التقليدية ـ رغم قصورها ـ وتُخضعها لعملية مقابلة جدلية وترميمية مع المصادر العبرية، ومع ما شهدته المرحلة من فوران عقدي وفكري وفلسفي. كما أثارنا أيضا سرده لمنطلقات الخصوصية الثقافية والفكرية والحضارية الأندلسية وأسبابها التاريخية. وهي التي أوجزها في:

• أن الخلافة الإسلامية في الأندلس لم تنس أفضال كلّ من ساهم في بناء أسّ هذا الصقع أيّام الفتح، وكان لليهود بعض من إسهام، ردّ فعل على ما فعلته فيهم المسيحية والإقطاع، واستجابة لما سمعوه عن الفاتح من عدل، فنالوا جزاء بإحسان. وأحال أستاذنا في ذلك على: الإحاطة للسان الدين بن الخطيب، وعلى البيان المغرب لابن عذارى المراكشي.

• أنّ المناخ السياسي الجديد الذي اتّخذته الخلافة في الغرب الإسلامي، أصبح غير الذي كان...

• أنّ هذا المنظور الجديد لبناء الخلافة، مكّن الكثير من اليهود، من شغل المناصب السياسية والاقتصادية داخل الدّولة الإسلامية. وأحال في ذلك على: كتاب الذخيرة لابن بسّام، وعلى نفح الطيب للمقّري.

• أنّ هؤلاء كوّنوا طبقة غنية قلّدت كبار الدّولة وذوي السلطان في حماية العلم والعناية بالشعراء وتشجيع المهتمّين بالتّأليف في اللغة والأدب، فخلقوا سوقا رائجة للعلوم اليهودية، دينية ولغوية. وأحال الأستاذ شحلان في ذلك على عيون الإنباء في طبقات الأطبّاء، لابن أبي أصيبعة.

وهي كلها ـ كما نلاحظ ـ ركائز تاريخية، تشرح وتبسط أهمّ العوامل التي ساهمت في تيسير اندماج وتألّق المكوّن اليهودي ـ وغيره ـ في النسيج العلمي والثقافي السائدين وقتها بالأندلس. وخلص ـ بعد ذلك ـ إلى أنّ هذه الطّفرة العلمية التي كانت نتاج هذه الأسباب، "لم يُقدّر لها أن تكون

موضوع دراسة تاريخية، تعتمد مصادر متعدّدة، تعود إلى فترات تاريخية مختلفة، وإنما كانت دائما موضوع دراسات جزئية. إما في مصادرها ومراجعها، وإمّا في حيّزها الزّماني، وإمّا في امتدادها الإبداعي"[7]. وقد اختار الأستاذ شحلان ـ رغم ملاحظته تلك ـ أن يتّبع نفس المنحى التقليدي في دراسته، مركّزا جهده بالكامل على محاولة تأريخ لفعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، من خلال أنموذج بارز في مسار هذا الفعل المنهمر، وهو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد: القاضي والطبيب والفقيه والفيلسوف والفلكي والفيزيائي.. واختار ـ عن قصد ـ أن يروم التّأريخ للحركة الفكرية اليهودية في الأندلس، والإحاطة بالتفاعل الفريد ما بين أجناس مختلفة وملل ولغات، واندماجها في تركيب مجتمعي متكامل، من غير أن يفقد أيُّ عنصر من عناصرها تميّزه وخصوصياته. كما اختار أن يبيّن: " كيف بنت الطائفة اليهودية كيانا، هيّأت له كل أسباب النجاح، اجتماعيا واقتصاديا وفكريا"[8].

2. منطلقات عملية

أجاب كتاب ابن رشد والفكر العبري الوسيط، في مجمل أقسامه وفصوله ومباحثه، عن سؤال مركزي، وهو التأثير المباشر وغير المباشر لفكر ابن رشد على الثقافة العبرية في العصر الوسيط. وكذا عن طبيعة الجسر الحضاري المستنير والمنفعل مع الذات والمحيط، الذي عبرت بواسطته الفلسفة اليونانية، والأرسطية على وجه الخصوص، إلى اليهود وإلى المحيط الأندلسيّ المنفتح على غرب أوروبا المسيحية بوجه عامّ. وقد بلغ الأستاذ أحمد شحلان مرامه، عبر:

---

[7] أحمد شحلان. ابن رشد والفكر العبري الوسيط. ص. 18.

[8] المرجع نفسه، ص.21.

• وضع الفكر اليهودي والتراث المكتوب بالحرف العبري، سواء في الشرق أو الغرب الإسلاميين. وتعرّض في ذلك لفكر ونتاج أهمّ أعلام القرّائين والرّبّيين، ورواد الأفلاطونية المحدثة، مثل ابن جبرول وإسحاق بن سليمان الإسرائيلي، وكذا وضع المصنّفات العربية المكتوبة بالحرف العبري، مثل: كتاب الكوزري ليهودا اللاّوي، وكتاب المحاضرة والمذاكرة لموسى بن عزرا، وكتابي الأصول واللّمع لمروان بن جناح القرطبي، ودلالة الحائرين لأبي عمران موسى بن ميمون. وكان تقريره هذا مستندا على مصنفات اليهود المشار إليهم، وعلى مصادر تأريخية وتحليلية لجملة من الكتّاب أمثال: سليمان بن حسان الأندلسي وابن أبي أصيبعة و Salomaon Grayzel و G. Vajda و H. Zaafrani و A.Caquot...

• بروز أبي الوليد بن رشد وأثره على المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية، مبرزا تجلّيات ذلك في الفكر اللاّتيني ولدى الطوائف اليهودية في العصر الوسيط.

• استعراض مؤلّفات ابن رشد المحفوظة في المكتبة الوطنية بباريس، وذلك في مجالات المنطقيات والطبيعيات والإلهيات والمقالات الصّغرى. كما تتبّع الباحث بكلّ دقّة ترجمات هذه المؤلفات، والأسماء اليهودية البارزة التي قامت بها. أمثال: ابن إسحاق الطرطوسي وابن أنطولي وموسى بن سلومون وشموئيل بن يهودا بن تبون...

• إبراز مجموعة من الاستنتاجات العامّة، المتعلّقة على الخصوص بالأخطاء التي وردت في ترجمة الاستشهادات القرآنية وفي الحديث النّبوي، النّاجمة إمّا عن قراءة خاطئة لها، أو عن سوء فهم الدّلالة أو معاني الصّيغ، أو اشتراك الجذر أو التّشابه الصوتي... إلى غير ذلك من المباحث التي أرادت تتبّع ترجمات مصنّفات ابن رشد، لإعادة النظر في الأعمال المترجمة إلى اللاّتينية عن

طريق العبرية، أو في النّصوص المترجمة المنشورة، أو لجدوى اعتماد التّرجمة العبرية لتحقيق النّص العربي...

ولقد كان المعتمَد في ذلك على جهد مضني، أسداه الأستاذ الباحث بصبر جميل، وبحرفية وحنكة الخبير المتبصّر. ولم يكن المعين له في مجمله سوى الغوصُ في قراءة واستنطاق النصوص المترجمة ومقابلتها مع الأصول، أو الاعتماد على النصوص المترجمة لترميم النص الأصلي أو إعادة ولادته من جديد.

عود على بدء

لقد باح لنا الأستاذ أحمد شحلان في مستهلّ بحثه أنّ عملية الوقوف على تراث ابن رشد، وعلى ترجماته المتعدّدة، وآثاره في الثقافتين اليهودية واللاتينية، وتربّصه بمكوّناتها المادّية وظروف كتابتها ورحلة بعضها بين مجالات ثقافية وجغرافية مختلفة ومتباعدة، قد مكّنته من: " التّأريخ للحركة الفكرية اليهودية إبداعا وصراعات وجدلا، لفترة شملت خمسة قرون من الزّمان، وغطّت مساحة شاسعة من أرض الغرب... حاملة معها إرثا تضمّن في عمومه ثروة ثلاثة آلاف سنة من المعارف الإنسانية التي أهداها شرق، هو مهبط الأديان، إلى غرب أصبح ملتقى تجارب الإنسان "[9]. وسيبقى هذا التأريخ ـ رغم عظيم الجهد والدراية العلمية والعملية ـ قاصرا على بلورة تصوّر متكامل للشروط التاريخية التي شرّعت تداول الفكر العربي الإسلامي في هذا الصقع الغربي، وأتاحت الإمساك به وعالميته وذيوعه. إنّ ارتباط الفكر بالتاريخ ليس فقط من حيث هو تاريخٌ للفكر البشري ورصدٌ لتجلّياته وتقلّباته، وإنّما من حيث هو مجال رحب للتفكير

[9] أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ص.14.

في تطوّر التاريخ وحركته، ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطوّر ويصف هذه الحركة. "بل إن تاريخ الفلسفة ذاتَه ليس رصداً ميتاً للمذاهب والنظريات الفلسفية عبر التاريخ، دون رجوع إلى ظروفها التاريخية وتعبيرها عن روح العصر، بل هي معرفة التجارب البشرية الفردية والاجتماعية والتاريخية التي خرجت منها هذه الفلسفات. تاريخ الفلسفة هو تاريخ الروح البشري في مواجهة الواقع وعبر التاريخ "[10]. لأنّ محنة ابن رشد كانت عنوانا بارزا لمحنة العقل بصورة عامة في هذه الحقبة، اكتوى بنارها مثلَ غيره من العلماء واللغويين والأدباء. وهي مؤشّر دالّ على انتشار الوهن والضعف في الجسد الإسلامي، وفي أشكال تعاطيه مع تدافع حضارات ناشئة وأخرى شامتة. كما أنّ انتقال أفكاره ورؤاه إلى أجناس متعايشة أو متربّصة، له ـ دون شكّ ـ ما يبرّره تاريخيا وثقافيا. وتلك هي الفجوة التي أحجم عنها الباحث، لحاجته الماسّة إلى وافر الجهد والوقت. وهو ما يفرض اليوم والآن استغلال المادّة العلمية والوثائقية التي أجزل فيها العطاء، من أجل وصل التاريخ بالتأريخ، وبناء تصوّر معرفي متكامل ومتقدّم كفيل بربط المظاهر الفكرية الفردية والمشتركة ـ في الغرب الإسلامي وفي الأندلس خاصّة ـ بأسبابها التاريخية والمعرفية والبشرية.

[10] حسن حنفي، "الفلسفة والتاريخ"، أخبار اليوم، يناير 2011.

نصوص من الملحون المغربي بالعربية اليهودية

عبد العزيز شهبر
مؤسسة دراسات الشرق بالمغرب

لعله من الصعوبة بمكان كتابة كلمات في حق أخي الأستاذ أحمد شحلان، هذا الإنسان الهادئ الواسع الأفق. فأنّى لازمتَه وحسبت أنك أحطت بضفاف شخصيته الوارفة، ووقفت على حدود أفكاره الحية وأخلاقه الرفيعة، ستُفاجَأُ، أن قصورا سيظل يلاحقك لتحقيق مبتغاك، وستعلم أن للرجل وجوها من الصفاء الروحي ووجوها من الهدوء وحدودا من الود تظل تتجدد كلما سطعت شمس يوم جديد، وتتجدد عند كل لقاء وتتنوع عند كل جلسة علم وفي كل جلسة ترويح عن النفس.

عرفت شيخ الدراسات الشرقية بهذا الأفق المغربي وأنا طالب لم أزل، وقد أخذت عنه من خلال مطبوعاته ومقالاته، وطفقت أتتبع ما يصدره خلال مقامي بأرض الأندلس للطلب.

وأذكر أني التقيت بالأستاذ حاييم الزعفراني بملتقى الثقافات الثلاث بطليطلة في الثمانينيات من القرن الماضي، وإثر نقاش في إحدى الجلسات وبعد أن علم بجنسيتي دلف إلي وسلمني رقم هاتف الأستاذ أحمد شحلان، قال لي: "احرص أن توطد علاقتك بهذا الرجل، ينبغي أن تتقابلا، وكأني بكما تقابلتما قبل هذا". كان يوما مميزا ذلك اليوم، فحصولي على رقم رجل طالما وددت لقاءه والجلوس إليه إنجاز لا يقدر بثمن.

طفقت أتصل بذلك الرقم أياما، كان أخي أحمد قد سافر إلى باريس

متفرغا لمهمة، وظلت أحتفظ برقمه لأتصل به بعد مرور سنين، أجابني هذه المرة وحدد لي موعدا للقاء بمعهد تنسيق التعريب في العالم العربي. تحدثنا في ظرف وجيز عن كل شيء، الأبحاث والمنشورات وواقع الدراسات الشرقية بالمغرب وكيف يمكن تطويرها، ووجه لي دعوة للحضور مع إخواني من طلبته بمراكش، فكان اللقاء.

ظل أخي أحمد يوطد بيننا العلاقات، ويقود سفينة الدرس الشرقي في زمن علت فيه أمواج وهبت خلاله أعاصير، كان يريد لهذا الدرس أن ينشأ أصيلا بعيدا عن نزوعات السياسة وصراعات العالم، وعند كل لقاء، كان يبعث في نفوس الفريق أملا، ويؤكد أننا شققنا طريقا في الدرس الشرقي تكاملنا فيها إلى درجة أنه يمكن وسمنا ب"مدرسة"، كان أخي مهندس هذه المدرسة والربان الذي قاد سفينتها إلى بر الأمان.

أخي أحمد هذه كلمة حق سطرتها بيميني، وهي كما أشرتُ لن تفيك حقك ولن تُحيط بوصف جميل أخلاقك وسعة علمك وعظيم فعالك، وأنت القلب السليم والرجل الحكيم التواق إلى تحقيق المبرة وإشاعة المحبة وخدمة العلم. ولك أخي أهدي هذا المقال، وقد اخترتُ أن يكون من فن أنت من عشاقه، وقد كان لي الشرف أن مكنتني يوما من الارتشاف من حلقة ملحونية حضرها بعض رفاق دربك الخُلَّص بمراكش الزاهرة،

أخي العزيز أحمد هذا البحث اجتزأته من ديوان الملحون المغربي بالعربية اليهودية الذي لازلت أرقب صدوره، وقد اكتمل جزأه الثاني.

في صيف سنة 1987 قمت برحلة للأماكن التي شهدت تجمعات يهودية خلال التاريخ المغربي، كان هدف الرحلة الوقوف على ما بقي من المعالم المادية لتراث جماعة المغاربة اليهود شاهدا. افترضت منذ البداية أنني قد أعثر على بعض اللقى في ملالح بلا يهود، ورأيت أن مستقبلي في مجال

الدراسات المغربية وفي المكون اليهودي من التراث المغربي على وجه التحديد سَيُرْسَمُ بما يمكنني استرجاعه من نصوص. ولم يحل دون رحلة الاستكشاف هذه ما جرى على الألسن من أن أهم المعالم المكتوبة للتراث اليهودي المغربي قد طالتها يد المهربين فبيعت بثمن بخس أو نقلت سرا وعلنا إلى خارج الوطن.

في صويرة غشت نفس السنة التقيت يهوديا سباكا كان من بين أربعة أنفس من الباقين حينها بهذه المدينة، كانت قد غلبته سِنَة بباب دكان من حوانيت السوق القديم، لم أتردد في قطع سنته بالسلام، وما أن رطنت له بلسان يحتفظ بموسيقاه في ذهنه حتى صحا واعتدل في جلسته وطفق يسأل، مَن ومِن أين وكيف. كانت حصرته كبيرة على جماعته التي تفرقت بها السبل وتشتت في "العولام"، حينئذ استحضر جزءا من قصيدة الغربة:

حنا غربة مولفين غربتنا

ولما سألته عن إذا كان يحفظ بعض الأشياء، أخذ يسرد أبياتا يثني فيها على حليمة والرسول المبارك الذي ظللته الغمامة، فلما قرأ في وجهي علامة استغراب قال:"إيه إن لهم نفس العبق، موسى وأيوب وإبراهيم ونبي المسلمين". ثم أشار علي بأنه يمكن أن يطلعني على أوراق سيستعيرها من صاحبها الذي لم يدلني عليه على أن استنسخها بخط يدي أمامه وكذلك كان. كانت تلك الورقات نسخا من قصائد بالعربية اليهودية المغربية مخطوطة ومطبوعة في ورقات منفردة. فاستنسخت قصة سيدنا يوسف برواية يهود صفرو، كما استنسخت قصيدة سيدنا أيوب وقصيدة النفاد وقصيدة شكوى الزمان وقصيدة عن مقتل داود الشريقي وجزء من قصيدة هفدلاه بالعربية وقصيدة همان وقصيدة ولاد ليوم ليهودا واحنون. أما في دبدو فقد عثرت على الصيغة الثانية من قصة سيدنا يوسف

ومستنسخات بالحرف العبري لبعض قصائد سيدي قدور العلمي. وفي دمنات عثرت على قصائد أخرى ومستنسخ عن ديوان تهيلة لداود أهارون بن حساين المكناسي، والتقيت بالمقبرة اليهودية بأرفود زائرا ذقنا ورد عليها من كندا لزيارة قبور أجداده فلما رآني أستنسخ الكتابة من نقوش الشواهد الحجرية البائدة بادر بالسلام وأخذ يتحدث بحصرة عن جماعة يهود تافيلالت ومجدها العلمي الذي ضاع بتشتتها بين الأمصار،غير أنني أفدت من الرجل أخبارا عن أحبار وصلحاء الجماعة اليهودية الفيلالية كما أملى علي قصيدة زلزال أكادير والتي سأرمم بعض مقاطعها من خلال تسجيل بصوت المفن سامي المغربي.

أما في تطوان، عاصمة السيفردية المغربية بدون منازع، فقد عثرت إضافة إلى عديد من النصوص بالإسبانية اليهودية المغربية على نصوص من قصائد الملحون،وقد احتفظ قسم النوادر بالمكتبة العامة والمحفوظات في نفس المدينة على مجموع أشعار "بيوط"عبراني مغربي ونسخة فريدة من ديوان شاعر صفرو رفائيل موسى الباز؛ والمخطوطتان معا ضمتا قصائد بالعربية اليهودية، أخذت أضم إليها بين الحين والآخر ما أمكنني العثور عليه إلى أن تكون لدي دست استخرجت ديوان: "قصائد من شعر الملحون بالعربية اليهودية المغربية"

وقد حرصت على أن أقدم النصوص المختارة في هذا المقال بالحرف العبري كما هي في الأصل مع قلب رسم الحرف إلى الحرف العربي ليثقفها الجمهور الواسع من المغاربة، فهي على كل حال جزء من تراثهم المتسم بالتعدد داخل الوحدة.

وتجدر الإشارة إلى أن العربية اليهودية المغربية قد امتد استعمالها بين جماعة يهود المغرب منذ عهد الأدارسة، وقد بنت نظامها الخاص في

استنساخ العربية بالخط العبراني"[336]، كما لم يقتصر التأليف بها على فن محدد من فنون التأليف؛ إن دثار الحرف الذي كتبت به أكسبها درجة جعلتها تعادل درجة اللغة العبرانية اللغة المقدسة من لدن الجماعة.

ولعل الواقف على هذه النصوص يلحظ أنها في أغلبها دينية الملمح، وتفسير ذلك راجع إلى أن مفهوم الشعر عند شعراء يهود المغرب على اختلاف الألسن التي نظموا بها أشعارهم ظل ملتصقا بالدين، كما أن أغلب أحبار يهود المغرب كانوا شعراء،ارتبط الشعر عندهم بكل تفاصيل أداء الشعائر داخل البيع المغربية؛ فهذا داود بن أهارون حسين شاعر مكناس يقول:

"وإن امتلأ فونا بالشعر كما البحر، وكان لساننا بعدد أمواجه، وامتلأت شفاهنا بالتسبيح كما الجلد الرحب، وأضاءت عيوننا كالشمس وكما القمر، وامتدت أذرعنا كنسور السماء، وخفت أرجلنا كالظبى، لن نرق إلى تسبيح الرب إلهنا الخالد وتمجيده اسمه حق التسبيح"[337].

وقد ظل تمجيد الرب شعرا محركا لكل نزوع شعري عند شعراء

---

[336]- للوقوف على معالم هذه العربية اليهودية المغربية يرجع إلى The language and culture of the jews of Sefrou, Morocco : An Ethnolinguistic Study ; Louvin / University of Manchester 1988 لنورمان ستلمان Norman Stillman و The Jewish and muslim Dialects of Morocco لجفري هيث Jeffery Heath منشور سنة 2002 عن Routledge Linguistic arts and Literacy كما يستحسن الرجوع إلى أعمال الباحث يهوشوعا بلاو عن اليهودية العربية الأندلسية و بخاصة عمله المنشور بالقدس سنة 1961 والمعاد طبعه سنة 1980 بعنوان דקדוק הערבית היהודית وما كتبه سليمان حلقين بعنوان Judeo arabic Literature ونشره بالموسوعة اليهودية المجلد العاشر ص: 410423

[337]- ואלו פינו מלא שירה כים ולשונינו רינה כהמון גליו ושפתותינו שבח כמרחבה רקיע ועינינו מאירות כשמש וכירח וידינו פרושות כנשרי שמים ורגלינו קלות

يهود المغرب، وهو نزوع صناعي خاصة وأنه ارتبط عندهم بدرجة من العلم بمعارف ضرورية ونفس الشاعر داود حسين يقول في مقدمة إحدى قصائده في ديوانه المطبوع بأمستردام سنة 1807:

"نظمت هذا البيوط **פיוט** (قصيدة غنائية) على العلوم السبعة وهي: المنطق والعدد والهندسة و الفلك والغناء والطبيعة وعلم أصول الدين، وكلها مضمنة في شريعتنا المقدسة،عنها تصدر وكلها تفضي إلى معرفة الحق"[338]

أما رفائيل موسى الباز شاعر صفرو فقد عبر في ديوانه **שיר חדש** عن نفس ما عبر عنه داود حسين، فرأس الكلام عنده التعبير عن آلاء الرب وتمجيد الباري بكلام مصاغ على منطق النحو منزل على قوانين الألحان[339].

---

[338]- פיוט יסדתי על ז חכמות והם :חכמת הגיון | חכמת הספאר | חכמת המדידה| חכמת התכונה| חכמת הגיון | חכמת הטבע| חכמת האלהות| שכלם מתמים וכלולות בתורתינו הקדושה וממנה יצאו והם כלם סולם לעולות אל חככמת האמתת

[339]- يقول مثلا في قصيدة له في ديوانه שיר חדש ، ورقة 20 و20ب المحفوظ بقسم النوادر بالمكتبة العامة والمحفوظات بتطوان:

ראש דבריו ידקדק
לשקול במאזני צדק
חכמת הגיון יצדק
בפעל שם ומלה
פיו ירחץ בנקיון
לומר שמך עליון
בנגינות על הגיון
נעים נאות תהלה

ولعل الواقف على أشعار الشاعرين المذكورين كما على أشعار كبار شعراء العبرانية في المغرب أمثال يعقوب أبنصور صاحب ديوان לשון למודים[340]،وسليمان حليوة وداود القايم... سيجد أنها بنيت على قياس قصائد عربية وعبرانية تؤدى بحسب طبوع الموسيقى الأندلسية وتقاليد الموسيقى الرومانثية السيفاردية،ولم يتم فيها التمييز بين ما نظم باللسان المقدس لديهم وما نظم باللسان العربي الدارج بين جمهور أفراد الجماعة اليهودية المغربية؛ وقد أضحت العربية حاضرة داخل بيع يهود المغرب من خلال بعض التوسلات التي تؤدى إلى جانب ما يؤدى باللسان العبراني، كما أضحت حاصرة من خلال أوزان القياسات الغنائية التي نسجت عليها النصوص الشعرية الدينية العبرية المغربية.

وعلى تنوع الأغراض التي نظم فيها شعراء يهود المغرب قصائدهم بالعربية اليهودية، فإن السمة الغالبة لا تنفك عما أشرنا إليه أعلاه،إن قصائدهم حتى تلك المتعلقة بمواضيع دنيوية مثل قصائد الحجام بسمتها الغزلية وقصائد وصف الطبيعة و تلك المتعلقة بمواضيع اجتماعية ظل يوجهها نزوع ديني رفيع عبرت عنه تلك الخرجات المستنسخة التي غالبا ما ذيل بها هؤلاء الشعراء قصائدهم والمعبرة عن الرغبة الشديدة في إدراك زمن المسيح المخلص، والرغبة في اجتماع الشتات؛ إضافة إلى الحيز الكبير الذي شغلته الموضوعات الدينية في تلك القصائد بالعربية اليهودية المغربية والذي شمل إعادة نسج القصص التوراتي (قصة سيدنا موسى، قصة سيدنا أيوب...)، والتعبير عن موقف الدين من بعض المظاهر السالبة التي

---

[340]- نشر ديوان يعقوب بن ريئوبين أبنصوربعناية بنيامين بار تكفاه בנימין בר־תקוה تحت عنوان:פיוטי ר' יעקב אבן־צור: קובץ ראשון יוצא לאור על־פי דפוסים וכתבי־יד בצירוף מבוא *Liturgical Poems of ribbi Yacob Aben Zur* القدس سنة 1988

غدت تنتشر بين أفراد الجماعة (مثلما تم التعبير عنه في قصيدة ولاد اليوم، وقصيدة لبنات دهاد العام، وقصيدة الغرغوصة...)، كما شمل التوسل لصلحاء الجماعة (مثلما في قصيدة دربي عمرام، قصيدة دي الربي نسيم بن نسيم، قصيدة الصدقيم لعزاز،قصيدة حنا الصديقة، قصيدة للا سليكة الحجوي...)، وبكائيات التاسع من شهر آب ذكرى خراب الهيكل، وقصائد التوسلات الغفران، والقصائد الخاصة بأعياد البوريم.

وإضافة إلى ما سبق ينبغي التنبيه عل أمرين:

يتعلق الأمر الأول بالقصائد التي أعاد فيها الشاعر اليهودي المغربي نسج القصص التوراتي باللسان العربي اليهودي المغربيأ فسيلاحظ الواقف على هذه القصائد أنها استندت في نظمها على ثلاثة مكونات: القصص التوراتي، القصص القرآني[341] وما نسج في مخيال عامة المغاربة من تلك القصص إلى حد أنك قد تعتقد أن أحداثها تجري في واحة من واحات تافيلالت أو في منطقة من المناطق المغربية الأخرى.

ويتعلق الأمر الثاني بعدد كبير من القصائد بالعربية اليهودية المغربية نسج على قصائد لشعراء ملحون مسلمين مغاربة معروفين، قسم منها ابتعد على القصائد المنسوج عليها إلى درجة أنها أضحت تعتبر قائمة الذات، بينما بقي قسم آخر مصرحا بالقصيدة المنسوج عليها ملتزما بأغلب تفاصيلها مع إضافة خرجة التوسل وطلب مجيء المخلص.

وكما هو الحال في شعر الملحون عامة فإن الملحون المغربي بالعربية اليهودية المغربية شمل أغراضا عديدة وغطى جميع مناحي الحياة إلى درجة أنه يقدم مادة وثيقية تسعف في دراسة درجة الوعي الديني والتحولات

---

[341]- يبدو هذا في المصطلح المستعمل وفي بعض تفاصيل القصص مما ليس له ورود في النص التوراتي

الفكرية والثقافية والاجتماعية والتاريخية للجماعة اليهودية المغربية عامة.

على أن عبق المغربية ظل سمة ملازمة لمجموع تلك القصائد، وهو عبق يزداد أريجا أثناء الإنشاد وفق الموازين اللحنية والغنائية المغربية ووفق الطبوع الأندلسية المغربية المثبتة في ديوان "أشعار الود" "שיר ידידות"[342].

وتحسن الإشارة هنا إلى أن الملحون المغربي بالعربية اليهودية تراث حي، ولازال يهود المغرب في المهاجر التي اضطروا إليها أو اختاروها أو اقتيدوا إليها كرها يتنفسون عبق المغربية من خلاله، ولأدل على ذلك إقبال شبابهم عليه اليوم في أكبر عملية عودة وتمسك بالجذور من خلال المواقع الإلكترونية التي تتكاثر يوما عن يوم. كما أن استمرار اللغة العربية الدارجة المغربية بكل اختلافاتها الجهوية استمرت بحكم ترديد قصائد الملحون هذه في حفلات أعياد "ميمونة" و"الحنوكة" وأعياد البوريم الأخرى التي تتوزع على طول السنة العبرية الفلاحية، وفي سائر الحياة اليومية للجماعة. لقد أضحى الملحون معجما يوميا لجماعة يهود المغرب في المهاجر مكنهم من الارتباط بالجذور.

وفيما بعض النماذج :

[342]- שיר ידידות: והוא מלא משירים קדמונים חדשים גם ישנים כמנהג כל עיר מערי המערב לקום בכל ליל השבת מחצות ואילך כל ימות החורף לשבח ולהלל جمع داود القايم وحاييم بن موسى العطار و داود يفلاح حييم أفرياط ,חיים עטאר دוד אלקיים ,דוד יפלח ,חיים אפרייאט نشر بمراكش 1921

قصة سيدنا يوسف

بِسْمْ اَللهْ أَنَا نِبْدَا نْعِدْ مَا صَار
لْسِيدْنَا يُوسُفْ مْعَ خْوَاتُو بِعَشْـرَة
كَانْ جَالِسْ مْعَ بُوهْ مْكُوِّنْ فِي اَلدَّارْ
فِنْهَارْ وْفِي اَللِّيلْ يْظَلّْ غِيرْ يِقْرَا
وَاحَدْ اِلنّْهَارْ كَالُّو بُويَا شُوفْتْ اِعْتْبَارْ
شُوفْتْ اَحْدَاشْ دِنْجُومْ وُالشَّمْسْ وُالْقَمْرَا
كُلْهُـمْ كَايْبَايْعُوا لِيَّا طْوِيلْ اَلْعْمَارْ
كَالُّو: يَاوُلْدِي مُولْ الْقُدْرَة
حِينْ سِمْعُوا خْوَاتُو كُلّْ وَاحَدْ تْغَيَّرْ
كَالُوا: بْغَا يِتْسَلْطَنْ هَاذِي لِيمَارَة
مَا بْقَاشِي مِنْهُمْ وَاحِدْ فِيهْ يِخْزِرْ
كَالُّوا: لاَينْ مَاشِي بْهَاذْ اِلدّْسَارَة
قَاضَى يُوسُفْ كْلاَمُو
مَارْفِدْ غَايَة لِّنَامُو
حِينْ كَانْ فَرْدِي مِنْ أُمُّو
عَزّْ مِنُّو مَا كَانْ
آسْيَادْنَا عزّْ مِنُّو مَا كَانْ

خُوَاتُو سَارُوا قُدَّامُو

رِفْدُو عَنْدْهُمْ مْنَامُو

كُلْ وَاحِدْ كَيِرْعَى غْنَامُو

فَالْخْلاَ وُالْخْلْوَانْ

آسْيَادْنَا فِي اِلْخْلاَ وُالْخْلْوَانْ

رِئُوبِينْ قَارِي هَمُّو

كَا يْخَمّمْ فِي تِخْمَامُو

وُاللِّي مْزِمّمْ فِي تِزْمَامُو

يْسِرْدُوا مْعَ لِخْوَانْ

آسْيَادْنَا مْعَ لِخْوَانْ

نْرِدُّوا اِلْحْدِيثْ إِلَى يَعْقُوبْ مَا نُو عَارْ

ما نُوشِي يْغَدْرُوا فِي مْرْدَا

قَالُوا: يَاوُلْدِي عْزِمْ جِيبْ لَخْبَارْ

رَا خُوتِكْ مَا رَاحُوشِي بَايْتِينْ فِي بَرَّا

كَالْ هَذَا مَا قَدَّرْتْ يَا الْقَادَرْ

وْجَهْ بُويَ حَتَّى بِنْظَرْ يْرَى

صَارْ يُوسِفْ يِتْمِشَّى فِي الْخْلاَ

وُالْقِيفَارْ مَالِيكْ مِتْلُوفْ كَيِتْسَارَى

كَالُوا: يَا يُوسُفْ عْلاَشْ كَاتْدُوزْ

كَانْ خُوتِكْ آجِي نِعْطِيكْ لِيَمارَة

دِيرْ بِتّكَالِكْ عْلَى اَللهْ

سِيرْ سْرِدْ حُكْمُو وُقْضَاهْ

مَقْبُولْ مَا يِعْطِيكْ اَللهْ

مولاَنَا رَحْمنْ

آسْيَادْنَا مُولاَنَا رَحْمنْ

سُبْحَانْ اِلْعَالِي فِي سْمَاهْ

كَيِضْرَبْ وُيْدَاوِي بِدْوَاهْ

سِيرْ عَبْدْ رَبّكْ لاَ تِنْسَاهْ

زِيدْ لُو بِالشُّكْرَانْ

آسْيادْنَا زِيدْ لُو بِالشُّكْرَانْ

بُوكْ يَعْقُوبْ مِنْ جَالِسْ مْعَاهْ

رَا خُوتِكْ سَارُوا فِي حْمَاهْ

كُلْهَا كَيِلْغِي بِلْغَاهْ

مَاشْيِينْ تَابْعِينْ رْضَاهْ

آسْيَادِي مَاشْيِينْ

حِينْ مْشَى يوُسُفْ تِمَّ وْسَاقْ اِلْخْبَارْ

كلّ وَاحِدْ مِنْ خُوتُو جَا كَيِتْرِجَّا

سَارْ كَيْدِمّْمْ لْخُوتُو كْبَارْ وُصْغَارْ

مَا قْضَى فِيهُمْ لاَ رْغُوبْ وَلاَ حْزَارَة

قَالْ لْهُمْ: يَا خُوتِي آشْ عْمِلْتِلْكُمْ مِنْ عَارْ

هَاذْ اِلْعَمَالْ مَا يْعِمْلُوشِي حَتَّى اِلْكُفَّارَة
ذِبْحُوا عَتْرُوسْ مِنْ اِلْمِعِيزْ كَانْ مُخْتَارْ
مِرْغُوا فِيهْ اِلذَّرَّاعَة وُرِجْعِتْ حَمْرَة
حِينْ فِسْخُوهَا لُو كُلْ وَاحِدْ ضَرَبْ ضَرْبَة
قَالْ هَذَا اِلفَضِيحَة مِكْتُوبَة
نِسْرِدْهَا مْعَ اِلْخَوَانْ
آسْيَادْنَا نِسْرِدْهَا مْعَ اِلْخَوَانْ
قَامْ نَفْطَلِي بِزَّزْبَة
قَالْ: نْعَيِّبُوهَا لْبُونَا دَابَا
صِيبْنَاهَا فْوَاحَدْ اِلْغَابَة
مْسِيبَة شُوفْ وْكَانْ
آسْيَادْنَا شُوفْ وْكَانْ
قْبِضْهَا وُضَرَبْ اِلنَّدْبَة
قَالْ هَاذِي هِيَ اِلْغَرِيبَة
دِيبْنِي هِيَّ مِنْ دَابَا وَانَا بِحْزِنْ
آسْيَادْنَا وَانَا بِحْزِنْ
نِظْرُوا الْحَدِيثْ لْيُوسُفْ زِينْ لْبَشَرْ
حِينْ رْمَاوَهْ فِي بِيرْ خَاوِي بْلاَ عْمَارَة
فِيهْ لِحْنُوشْ وُالعْقَارِبْ دُونْ تِحْكَارْ
حَتَّى ذْبَالِتْ وُجْهُو وُرِجْعِتْ صَفْرَا

كَانِتْ وَاحَدْ اِلْقَافْلَة غَادْيَة لْمَصَرْ
جَايَّة مِنْ بْلاَدْ بْعِيدَة مِنْ الصَّحْرَا
قَالُوا: آرَ نْبِيعُوهْ لْهَاذُو يَاكْ يِغْبِرْ
ما نْشُوفُوا فِيهْ وَلاَ نِعْطِيوْا بْشَارَة
مِقْبُولْ مَا يِعْطِي رَبِّي
غِيرْ يَا لاَّهْ وْكَانْ
أَسْيَادْنَا غِيرْ يَا لاَّهْ وْكَانْ
فْوَاحَدْ اِلْبِيرْ كُنْتْ مْخَبِّي
بِينْ اِلْوُحُوشْ كَانْ عْذَابِي
يِهُودَا خايْ حْبِيبِي
بَاعْنِي بْثْمَانْ
آسْيَادْنَا بَاعْنِي بْثْمَانْ
قَالُو: نِسْرِدْ مِكْتُوبِي
فَايِنْ بُويَا يِوْصِفْ عْذَابِي
طِلْعُونِي فِزْكَطْ ثُوبِي
طِلْعونِي عُرْيَانْ
حِينْ قَبْضُوا اِلْعَرْبِي وْرِكْبُوا فُوقْ اِلْحْمَارْ
جوْزُوا عْلَى قْبَرْ أُمُّو تْحْتْ حَجْرَة
جْلِسْ يُوسُفْ يْصِيحْ بِصْيَاحْ لِعْذَرء
قَالِتْ لُو: يَاوُلْدِي وُصْبَرْ لِي صَارْ

رِجْعُوا يِرِغْبُوهْ قَالُو لُو نْتِينْ تِغْفَرْ

عْرَفْنَا ذْنُوبِكْ رَاهْ يِتْسَارَى

حِينْ وُصْلُوا اِلْبِرَّاحَا بْقَى مْعَيَّرْ

قَالْ لْهُمْ: عَبْدْ يْهُودِي حِيثْ مِنْ الْحَارَة

حِينْ قِطْعُوا سُومُو عَبَاهْ

فُوطِيفَارْ بَاشْ يِخْدِمْ لُو فِي الدَّارْ

حِينْ دِخْلُوهْ مِنْ بَابْ الدَّارْ

كَالُو دِيمِنْ ذَاكْ اِلْخَبَارْ

دْيُوسُفْ زِينْ اِلْمَنْظَرْ

وُنْسِمْعُوا اِلْكْلاَمْ

آسْيَادْنَا وُنْسِمْعُوا اِلْكْلاَمْ

زُلِيخَة عِمْلِتْ عِينِيهَا فِيهْ

قَالِتْ: هَذَا بَاشْ نْتِيهْ

نِطْلِبْ مِنْ رَبِّي يِهْدِيهْ

هَذَا فِرْكْ اِلْغِزْلاَنْ

آسْيَادْنَا هَذَا فِرْكْ اِلْغِزْلاَنْء

كُلْ مَا قَالْ أَنَا نِعْطِيهْ

مِنْ ذْهَبْ وُالْفِضَّة نِغْنِيهْ

خْلِفْتْ مَا نِهْمِدْ عْلِيهْ

مِنْ طْرِيقْ الْعِصْيَانْ

آسْيَادْنَا مِنْ طْرِيقْ اِلْعِصْيَانْ

فُوطِيفَارْ دَابَا نِجْلِيهْ

مِنْ يُوسُفْ فِيَّا وُلاَّ فِيهْ

سِيدِي وَاشْ نِعْمِلْ بِمْجِيهْ

نِبْرَا مِنْ الْمْحَانْ

آسْيادْنَا نِبْرَا مِنْ اِلْمْحَانْ

قَالْ وَلَوْ تِعْطِينِي مْيَاتْ قِنْطَارْ

مَاشِي دْبُويَا وْجِدِّي هَاذْ اِلْعَبْرِيَّة

مَانَاشْ رَبِّي اِلْكْرِيمْ رَاهْ نَاظَرْ

كِيفْ نِعمِلْ هَاذْ اِلْمْعْصِيَّة

وْكِيفْ يِجْرَا رَانِي مِنْ بَنِي بِسْرَائِيلْ اِلْحْرَارْ

غِيرْ قُومِي فْحَالِكْ يَاكْ مِنْ اِلْهْضْرَة

زُلِيخَة يِبْسِتْ مَا تْلاَتْ تِهْضَرْ

حَتَّى ذِبْلِتْ وُجَهَّا وُرِجْعِتْ صَفْرَا

سَالُوهَا جِيرَانْهَا آشْ هَاذْ اِلْغْيَارْ

قَالِتْ لْهُمْ: غَادْيَة تِمْشِي فِي الْخْسَارَة

رَاهْ يُوسُفْ قَطَّعْ قَلْبِي بْسِيفْ بَاتَرْ

وِيدَا غَضّبْتُونِي آجِيوْا تْشُوفُوا وُتْرَاوْا

جِلْسِتْهُمْ وُعْطَاتْهُمْ لِخْيَارْ

كُلْ وُحْدَة قِبْضِتْ فِيدْهَا خْيَارَة صَفْرَا

عَيْطِتْ بَايُوسُفْ آجِي خْرُجْ وُظْهَرْ
عْلِيكْ آمَانْ اَللهْ مَا بْقَاتْ هَضْرَة
حِينْ دْخَلْ يُوسُفْ ضُوَّا عْلِيهُمْ ذَاكْ اِلْقْصَرْ
تْقُولْ نِظْرِتْ عْلِيهُمْ اِلشَّمْسْ وُالْقَمْرَة
حِينْ هَزُّوا فِيهْ عِينِيهُمْ
مْشَاتْ اِلدُّنْيَا بِيهُمْ
قَطْعُوا صْبَاعْ يِدِّيهُمْ
مِنْ كِتْرِتْ اِلشُّوفَانْ
آسْيَادْنَا مِنْ كِتْرِتْ اِلشُّوفَانْ
مَا قْدِرْشِي يِخْزَرْ فِيهُمْ
خْرِجْ مِنْ الدَّارْ وُخَلاَّهُمْ
قَالْ: يَا اَللهْ تِعْمِيهُمْ
وَاشْ هَاذْ اِلْخِتْلاَنْ
آسْيَادْنَا وَاشْ هَاذْ اِلْخِتْلاَنْ
وَاحَدْ اِلنْهَارْ تْجِمْعُوا كُلْهُمْ
كَانِتْ وَاحِدْ نْزَاهَة عَنْدْهُمْ
كَا يْخِرْجُوا لِيهَا كُلْهُمْ
جَاتْ بِينْ اِلْوِيدَانْ
آسْيَادْنَا جَاتْ بِينْ اِلْوِيدَانْ
قَالُوا لْهَا جِيرَانْهَا: يَا لاَهْ تْفَاجِي اِلْخَاطَرْ

قَالِتْ لْهُمْ: مْرِيضَة مَا قَدّْتْش نِتْسَارَى
حِينْ دْخَلْ يُوسُفْ شْكَاتْ لُو بِالْغَدْرْ
وَاجِبْهَا لُو كَانْ تِقِطَّعْ لَحْمِي بْشِفْرَة
شِبرِتْ فِيهْ وُبْقَى مْعَاهَا يِتْعَافِرْ
خْرِجْ مِنْ الدَّارْ وُخَلاَّ لْهَا اِلْحْفَارَة
جَا فُوطِيفَارْ كَالْ لْهَا: آشْ هَاذْ اِلْغْيَارْ
قَالِتْ لُو: عَبْدْ يْهُودِي بْدَانِي بِالدْسَارَة
شُوفْ ثُوبُو هَذَا فِيدِّي
مَا قْضَى مْعَاهْ غِيرْ الْمَاضِي
مَا هْنَا غِيرْ أَنَا وُحْدِي
وْلاَ مْعَايَا جِيرَانْ
آسْيَادْنَا وَلاَ مْعايَا جِيرَانْ
كَالْ لُو: كِيفْ يْصِيرْ يَاعَبْدِي
حَتَّى تِغْدَرْنِي فِوْلاَدِي
دُوزْ مْعَايَا عَنْدْ الْقَاضِي
وُشْكي بِاللِّي كَانْ
آسْيَادْنَا وُشْكِي بِاللِّي كَانْ
وَاجْبُو حَاشَا يَا سِيدِي
مَا هِيَ ذِي بُويَا وْجِدِّي
رَاهْ عَلاَّمْ رَبِّي سِيدِي

وْلاَلَّة نِظْرِتْهَا بِعْيَانْ

آسْيَادِي وْلاَلَّة نِظْرِتْهَا بِعْيَانْ

حِينْ وُصْلُوا عَنْدْ اِلْحَاكِمْ جِبْدُوا ثُوبْ اِلْغدَرْ

شَافْهُمْ وُكَالْ: مَا بْقَاتْ هَضْرَة

عَيّْطْ عْلَى صْحَابُو وْضَرْبُوهْ ضْرِيبْ كَافِرْ

كَالُّو مَا يَاخُذْ فِكْلاَمْ اِلْمْرَا

مَاعْمِلْتْشِ يَا سِيدِي هَاذَا ذْنُوبِي يَاسِرْ

رِبِّي عَلاَّمْ رَاهْ يْشُوفْ وُيْرَى

عْيَاتْ تُوْزِنْ بِالْقِنْطَارْ

رَاهْ عَلاَّمْ رَبِّي سِيدِي مْيَاتْ مَرَّة

سِيرْ سِيدِي سَرّْ دْ اِلْقْضَا

كِيفْ حَبْ مُولاَنَا وُرْضَى

فِي لِسْجِنْ لْيومْ وُغَدَّا

حَتَّى يْحِنْ الرَّحْمَنْ

آسْيَادْنَا حَتَّى يْحِنْ اَلرَّحْمَنْ

جْلِسْ عَشْرْ سْنِينْ مِعْدُودَة

وُبْقَاتْ عَامِينْ زْيَادَة

هَذَا يِذْحِيهْ لْهَذَا

حَتَّى خْيَالُو مَا بَانْ

آسْيَادْنَا حَتَّى خْيَالُو مَا بَانْ

وَاحَدْ اِلنْهَارْ عْلَى غْرَّادَة

كَانُوا جُوزْ قِيَّادَة

نَامُوا مْنَامَة وُحْدَة

وُصِبْحُوا عْلَى اِلْغْنَانْ

آسْيَادْنَا وُصِبْحُوا عْلَى اِلْغْنَانْ

قَالْ لْهُمْ أَجِيوْا تْعَاوْدُوا لِي يَا حُضَّارْ

دَابَا يِتْفَاجَا عْلِيكُمْ اِلْجِمْرَة

نَاضْ مُولْ اِلْكَاسْ يَا خُوتِي

بْدَا يِهْضَرْ: فِي حُلْمِي نِظْرِتْ نِظْرَة

عْنَاقِدْ عِينِبْ كُنْتْ كَنِعْصَرْ

فْوُسْطْ اِلْكَاسْ وَلاَ بْقَاتْ هَضْرَة

دِغْيَة فِسَّرْ لُو اِلْمْنَامْ

كَالْ لُو: مِنْ دَابَا تِلْتِيامْ

تِنْطْلِقْ وُتْزُوِّلْ اِلْهَمْ

وُتِرْجَعْ فِرْحَانْ

آسْيَادْنَا وُتِرْجَعْ فَرْحَانْ

قَامْ اِلْخَبَّازْ وُتْكِلِّمْ

قَالُّوا لِّي جَاكْ مَا تْحَمِّمْ

وُفِي عَمْرُو وُتْزِمِّمْ

مَا بْقَى لُو عِيشَانْ

آسْيَادْنَا مَا بْقَى لُو عِيشَانْ
نِظْرُوا لِحْدِيثْ فَزْعُوهْ يَا حُضَّارْ
يومْ نَامْ مْنَامُو وْفَاقْ مِنْ اِلْجْسارَة
مَا صَابْ مِنْ يْفِسَّرْ لُو مِنْ أَهْلْ مَصَرْ
نَادَى مُولْ اِلْكَاسْ يِتْكِلِّمْ فَرْدْ مْرَارَة
كَالْ لُو: يَا سِيدِي رَانِي نِتْفِكَّرْ
يُومْ كُنْتْ مِسْجُونْ وْلاَ جْبَرْتْ قُدْرَة
كَانْ تِمَّ عَبْدْ يِهُودِي كَيْفِسَّرْ
وُكِيفْ كَالْ لِّي هَكْذَاكْ جْرَا
قَالْ لْهُمْ: جِيبوهْ لِيا
أُو لِيهْ نْعَاوِدْ مَا بِيَّا
بَعْدْ مَا يْزُولْ عْلِيَّا
نِعْطِيهُمْ وْكَانْ
آسْيَادْنَا نِعْطِيهُمْ وْكَانْ
حِينْ جَابُوا مُولْ اِلْمْزِيَّة
كَالْ لُو دْوِي وُتْكِلِّمْ دِغْيَة
رَاهْ كَايِنْ مُولْ اَلدِّنْيَا
فُوقْ مِنِّكْ سُلْطَانْ
آسْيَادْنَا فُوقْ مِنِّكْ سُلْطَانْ
كَالْ لُو: حِلْمْتْ سَبْعْ سْبُولْ مَا فِيهُمْ لاَآثَارْ

وُسبْعَة كُلْ وُحْدَة فِيهَا جِمْرَة
كَالْ لُو: حْلِمْتْ سَبْعْ بِكْرَاتْ كْبَارْ
وُسَبْعَة ضَارْبَهُمْ اِلْخَسَارَة
وَاجْبُو يُوسُفْ: سَبْعْ سْنِينْ دْرُوكَا تِيْسَارْ
وُسَبْعْ سْنِينْ اِلْغْلاَ بْلاَ تْجَارَة
غِيرْ كِيِّلْ اِلزّرَعْ وُبْدَا تْعَمَّرْ
وْشُوفْ وَاحَدْ دِي يِعْطِيكْ شِي دْبَارَة
كَالْ فَرْعُوه: رَاهْ خَمَّمْنَا
هَذَا دِي يِصْلَحْ بِيَّا
يْكُونْ مُولْ اِلْمْدِينَة
بِأَمْرْ اِلرَّحْمَنْ
آسْيَادْنَا بِأَمْرْ الرَّحْمَنْ
كَالْ لْهُمْ جِيبُوهْ لِي هِينَا
حَتَّى يِتْكِلِّمْ مْعَايَا
وِيدَا عَوْنُو مُولاَنَا
يِشْرَحْ سَبْعِينْ لْسَانْ
آسْيَادْنَا يِشْرَحْ سَبْعِينْ لْسَانْ
جَاهْ مَالِيكْ مِنْ عَنْدْ مُولاَنا
كَالْ لُو زُوِّلْ هَذَا اِلْغْبِينَة
رَبِّي يِعْفُو عْلِينَا

قُومْ تِزْجَعْ سُلْطَانْ

آسْيَادْنَا قُومْ تِزْجَعْ سُلْطَانْ

حِينْ دُوْزُو فِي دْرُوبْ اِلْكْبَارْ

لِهْدِيَّاتْ بْدَاوْا يْجِيوْا فَرْدْ مَرَّة

أَمَا مِنْ يَاقُوتْ وَامَا مِنْ دْهُوبْ

وَامَا مِنْ دْهَبْ وَامَا مِنْ نُقْرَة

نْرِجْعُوا يَا نَاسْ وُلِيكُم نْعِيدْ

حِينْ تْسَلْطِنْ يُوسُفْ سِيدْنَا

أَبَاشِيرْ مْلِيحْ نْبَشَّرْ لِيكُمْ وُنْزِيدْ

عْلَى اِللِّي صَارْ بْيَعْقُوبْ بُونَا

بِأَمْرْ اِللهْ نْزِيدْ وُنعِيدْ بِاللِّي صَارْ

حِينْ سِيدْنَا يُوسُفْ تْسَلْطِنْ فِي مَصَرْ

لِبّسُو فَرْعُوه لْبَاسْ مِطْرُوزْ بِالجُوهَرْ

وُرِدُّوا هُوَّ اِلْوْزِيرْ اِلمُخْتَارْ

صَارْ سِيدْنَا يُوسُفْ يِحْكِمْ وُيْآمَرْ

بِقُدْرَةْ مُولاَنَا اِلْعَالِي اِلجَبَّارْ

كَيْكِيِّلْ اِلزّرَعْ يِخْزِنْ وُيْعَمَّرْ

اِلزّرَعْ مَا إِلُو لاَ قْيَاسْ وَلاَ عْبَارْ

سَبْعَ سْنِينْ اِلسّلْعَة قْدَاوْا

سَبْعَ سْنِينْ دَا الجُوعْ رَاهَا جَاتْ

عَنْدْ يُوسُفْ جَاوْا يِتْجَارَاوْا
مِنْ جْمِيعْ اِلْبُلْدَانْ
أَسْيَادْنَا مِنْ جْمِيعْ اِلْبُلْدَانْ
يُوسُفْ اِللِّي كَانْ دِيمَا
مْوُكِّلْ تِمَّا عْلَى اِلزّْرَعْ
وُعْلَى يِدُّو اِلْخِدَّامَة
فِي كُلْ مْكَانْ
أَسْيَادْنَا فِي كُلْ مْكَانْ
نْرِدُّوا اِلْحْدِيثْ لْيَعْقُوبْ يَاحُضَّارْ
بْقَى عْلَى اِبْنُه حَزْنَانْ بِالْمُرَّة
جَاهُمْ اِلْجُوعْ فِي كَنْعَانْ لِيلْ وُنْهَارْ
صَارِتْ عَنْدْهُمْ اِلْعِيشَة مَرَّة
نَاضْ بُونَا يِعْقُوبْ كِيفْ سْمَعْ هَذَا الْخْبَارْ
بَرَّحْ لُوْلاَدُو كُلْهُمْ بِعَشْرَة
رُوحُوا اِشْرِيوْا اِلزّْرَعْ مِنْ مَصَر
وَلاَ نِبْقَاوْا عَايْشِينْ فِي مْرَارَة
رَاحُوا بْعَشْرَة بِيهُمْ
نِزْلُوا لْمَصَرْ كُلْهُمْ
سِيدْنَا يُوسُفْ عْقَلْهُمْ
قَالْ هَادُو اِلْخْوَانْ

أَسْيَاذْنَا قَالْ هَادُو اِلْخُوَانْ
نَاضْ يُوسُفْ دِيكْ اِلسَّاعَة
قَالْ سِمْعُوا يَا جْمَاعَة
جِيتُوا لْهِينَا بِرْبَاعة
قُولُوا اِلصَّحْ وْكَانْ
أَسْيَاذْنَا قُولُوا اِلصَّحْ وْكَانْ
وَاجْبُوهْ يَا سِيدِي وُحْنَا مِنْ اِلْأَحْرَارْ
حَاشَا يَا سِيدْنَا مِنْ هَاذْ اِلْهَضْرَة
مَا عْمِلْنَا شِي عِيبْ وَلاَ عْمِلْنا عَارْ
جِينَا نِكْتَالُوا اِلزْرَعْ وُنْرِجْعُوا حَضْرَة
عَالِمْ يَا سِيدِي اَللهْ وُنَاظَر
لاَ جِينَا عْلَى غْيَارْ وَلاَ دْسَارَة
عَنْدْنَا بُو شَارِفْ وْقَاعِدْ فِي اِلدَّارْ
مْعَاهْ خُونَا صْغِيرْ وَلاَ بِتْمَارَة
قَالْ إِذَا صَحْ كْلاَمْكُمْ
جِيبُوا لِي اِلصّغِيرْ فِيكُمْ
خَلِّيوْا لِي شِمْعُونْ خَاكُمْ
عَنْدِي فِي الضِّمَانْ
لِكْلاَمْ سِيدْنَا سِمْعُوا
كِيْلُوا اِلزْرَعْ وُرِجْعُوا

مْعَ يَعْقُوبْ اجْتِمْعُوا

عاوْدُوا لُو اِللِّي كَانْ

أَسْيَادْنَا عَاوْدُو لُو اِللِّي كَانْ

كِيفْ بُونَا يَعْقُوبْ سْمَعْ اِللِّي صارْ

عْلَى حِصْلَةْ شِمْعُونْ فِي هَادْ اِلْجَرَّة

زَادْ عْلَى قَلْبُو اِلْغْبَايِنْ وُالْغْيَارْ

مَا نُوَاشِي تَانِي هَادْ اِلشِّي يِجْرَى

يَا نَاسْ كِيفْ حَلُّوا اِلشّْكَايَرْ

جِبْرُوا خْلاَصْ اِلزْرَعْ في الصرة

بْقَاوْا دَاهْشِينْ وُقَلْبْهُمْ حَايِرْ

خَافُوا يِحْسَبْهُمْ يُوسُفْ غَدَّارَة

مِنْ بَعْدْ أَيَّامْ اِقْبَالْهُمْ

سَارُوا يِرْغْبُوا بُوهُمْ

بِنْيَامِينْ يِمْشِي مْعَاهُمْ

دَاكْ فَرْخْ اِلْغُزْلاَنْ

أَسْيَادْنَا دَاكْ فَرْخْ اِلْغُزْلاَنْ

ضَاعْ عَاقْ بوْلاَدُو

قَالْهُمْ بِنْيَامِينْ خُودُوا

وُلِسُلْطَانْ مَصَرْ هُوْدُوا

يِهْدِيهْ اَلرَّحْمَانْ

أَسْيَادْنَا يِهْدِيهْ اَلرَّحْمَنْ
وْلاَدْ يَعْقُوبْ رِجْعُوا لْمْصَرْ
رَاحُوا عَنْدْ يُوسُفْ كُلْهُمْ فِي مَرَّة
جْرَاوْا عْبَادْ يُوسُفْ وُعِلْمُوهْ بِخْبَارْ
قَالُوا جَاوْا شِي نَاسْ مِنْ بْعِيدْ فِي بَرَّا
دِخْلُوا عَنْدْ يُوسُفْ وُالْقَلْبْ مْحَيَّرْ
وُسَارُوا يْبَايْعُوا اِلْزِينْ اِلنَّظْرَة
قَالُوا يَا سِيدْنَا دِيرُوا كِيفْ تَأْمَرْ
كِيفْ قُولْتِ جِبْنَا خُونَا بِالْبِيَارَة
حِينْ شَافْ يُوسُفْ خُوهْ سِيدِي
لِعْبَادُو سَارْ يْنَادِي
هَاذْ اِلنَّاسْ خُذُوا عَنْدِي
وُلْدَارِي ضِيفَانْ
أَسْيَادْنَا وُلْدَارِي ضِيفَانْ
صَارْ سِيدْنَا وُعَظَّمْهُمْ
وُجْلِسْ وُتْغَذَّى مْعَاهُمْ
دَارْ اِلْكَاسْ وُحَدَّثْهُمْ
كُلْهَا بْقَى دِهْشَانْ
أَسْيَادْنَا كُلْهَا بْقَى دِهْشَانْ
نَاضْ سِيدْنَا لِعْبَادُو وُقَالْ أُوْآمَرْ

دِيرُو اِلْكَاسْ لِبِنْيَامِينْ فوُسْطْ اِلشْكَارَة

مْعَ اِلصْبَحْ رِخلُوا لخْوَانْ مِنْ مَصرْ

كُلْهَا رَافِدْ حْمِلْتُو عَامْرَة

قَالْ يُوسِفْ لِعْبَادُو اجْرِيوْا بِالِبْطَارْ

تِبْعُوا دُوكْ اِلناسْ رَاهُمْ شِفَّارَة

مِنْ حِينْ رِدُّوهُمْ فِتْشُوا في اِلشْكَايَرْ

صَابُو عَندْ بِنْيَامِينْ اِلْكَاسْ دِي النُّقْرَة

قَالْ يُوسُفْ كِيفْ يَانَاسِي

انْتُومَا مَا تْحِشْمُوشِي

عْلاَشْ تْخُونُوا لِي اِلْكَاسْ

مَا فِيكُمْ أمَانْ

أَسْيَادْنَا مَا فِيكُمْ أَمَانْ

اِللِّي تْصَابْ عَنْدُو اِلْكَاسْ

يِبقَى عَنْدِي في اِلْخْلاَصْ

أَنْتُمْ مَا عَنْدْكُمْ عْلاَشْ

تْرُوحُوا لْكَنْعَانْ

أَسْيَادْنَا تْرُوحُوا لْكَنْعَانْ

قَامْ يِهُودَا لْيُوسُفْ وُقَالُّو بِالْكْفَارْ

عْلاَشْ يَا سِيدِي تِحْكِرْنَا حُكْرَة

شَاهِدْ مُولاَنَا اِلْعَلي وُنَاظَرْ

مَا عْرَفْنَا هَاذْ اِلْعْجِبْ كِيفَاشْ طْرَا
مَا نَقِدْرُوا بْلاَ خُونَا نْرِجْعوا لِلدَّارْ
عْلَى بُونَا بِغْبِيتْتُو يِفْنَى فِي مَرَّة
يِكْفِى يَا سِيدِي وُضَاعْ لُو وُلْدْ مُخْتَارْ
حِينْ يِتْفِكْرُو يِبْكِي بْلاَ خْصَارَة
كِيفْ اسْمَعْ اِخْوَانُو
قَالْ أَنَا يُوسُفْ ابْنُه
بِعْتُونِي كِمَا زَمَانْ
بِعْتُونِي بِالتّْمَانْ
أَسْيَادْنَا بِعْتُونِي بِالتّْمَانْ
قَالْهُمْ نُوضُو دَابَا
رُوحُوا جِيبُوا لِي بَابَا
قُولُوا لُو يُوسُفْ دَابَا
فِي مَصَرْ سُلْطَانْ
أَسْيَادْنَا فِي مَصَرْ سُلْطَانْ
كِيفْ تِعْرَفْ سِيدْنَا لْخُوتُو دَاكْ اِلنّْهَارْ
سَارُوا يِبْكِيوْا بِالْفَرْحَة بْعَشْرَة
عْطَالْهُمْ يُوسُفْ كْذَا مِنْ تْكَابَرْ
أُوصَيْفِطْهُمْ لْبُوهْ بِالْخِيلْ مُخْتَارَة
كِيفْ وُصْلُوا عَاوْدُوا لُو اِلِّي صَارْ

مِنْ حَدّْنِي حِينْ نِمْشِي نْشُوفْ وُنْرَى

وُبْسَبْعِينْ نْفُوسْ نِزْلُوا لْمَصَرْ

تْلِقَّى لُو يُوسُفْ اِلْغْزَالْ اِلنَّظْرَة

اجْرَى يُوسُفْ لْعنْدُو

وُبَاسْ لُو رَاسُو وُيِدُّو

ابْكَاوْا بِالْفَرْحَة وُغِنْدُو

وُشِكْرُوا الرَّحْمَنْ

أَسْيَادْنَا وُشِكْرُوا الرَّحْمَنْ

قَالُّو أُبُوهْ يُوسُفْ بْنِي

دَبَا عَادْ أَنَا مْهُنِي

غِيرْ شُوفْتِكْ بِعْيونِي

وْسَارْ قَلْبِي فَرْحَانْ

أَسْيَادْنَا صَارْ قَلْبِي فَرْحَانْ

صَارِتْ اِلْقِصَّة حَتَّى طِلْعُوا مِنْ مَصَرْ

جْمِيعْ قْبِيلَة سِيدْنَا يَعْقُوبْ اِلْمُخْتَارْ

קצידת סידבא יוסף

בסם אללאה אנא נבדא נעדד מא צאר
לסידנא יוסף מעא כואתו בעשרא
כאן גאלס מעא בוה מכוון פי אדדאר
פנהאר ופי אלליל יצאל גיר יקרא
ואחד אנהאר גאללו בויא שופת אעתבאר
שופת חדש דגום ואשמס ולקמרא
כולהם כאיבאיעו ליא טויל אלעמאר
גאללו יא וולדי מול אלקדרא
חין סמעו כואתו כול ואחד תגייאר
גאלו בגא יתסלטן האדי לימארא
מא בקאשי מנהום ואחד פיה יחזאר
גאלו לאין מאשי בהאד אדסארא

קאצא יוסף כלמו
מא רפד גאיה למנמו
חין כאן פרדי מן אומו
עאז מננו מא כאן
אסייאדנא עאז מננו מא כאן
כואתו סארו קודדאמו
רפדו עננו מנאמו
כול ואחד כירעא גנמו
פי אלכלא וולכולואן
אסיאדנא פי אלכלא וולכולואן
ריאובין קארי הממו
כא יכממ פי תכמאמו
וללי מזמם פי תזמאמו
יסרדו מעא אלכואן
אסיאדנא מעא אלכואן

נרדדו אלחדית אלא יעקוב מא נו עאר
מא נושי יגדרו פימרדא
קאללו יא וולדי עזם גיב אלכבאר
רא כואתל מא ראחושי באיתין פברא
גאל האדא מא קדדרת יא אלקאדר
וגה בויא חתא בנצרה ירא
סאר יסף יתמשא פאלכלא
וולקיפאר מאלך מתלוף כיתסארא
גאללו יא יוסף עלאש כתדור
כאן כואתך אגי נעטיך לימארא
דיר יתכאלך עלא אללאה
סי סרד חוכמו ווקצאה

מקבול מא יעטיך אללאה
מולנא רחמאן
אסידנא מולאנא רחמאן
סבחאן לעאלי פי סמאה
כיצראב ווידאוי בדואה
סיר עבד רבך לא תנסאה
זיד לו באשוכראן
אסיאדנא זידלו בשוכראן
בוך יעקוב מן גאלס מעאה
רא כואתך סארו פי חמאה
כולהא ילגי בלגאה
מאשיין תאבעין רצאה
אסיאדנא מאשיין

חין משא יוסף תמא וסאק אלכבאר
כול ואחד מן כותו גא כיתרגגא
סאר כידמם לכואתו כבאר ווצגאר
מא קצא פיהום לא רגוב ואלא חזארה
גאלהום יא כותי אס עמלתלכום מן עאר
האד אלעמאל מא יעמלוהשי חתא אלכופארא
דבחו עתרוס מן אלמעיז כאן מכתאר
מרגו פיה אדדראעיה וורגעת חמרא
חין פסכוהא לו כול ואחד צרב צארבה
קאל האדא אלפצאחה מכתובה
נסדהא מעא אלכואן
אסיאדנא נסרדהא מעא אלכואן
קאם נפטלי בזרבה
קאל נעאבביוהא לבונא דאבא
ציבנאהא פואחד אלגאבה
מסיבה שוף וכאן
אסיאדנא שוף וכאן
קבצה ווצרב אנגדבה
גאל האדי יא אלגריבה
די בני היא מן דאבא ואנא יחזן
אסיאדנא ואנא יחזן

נצרו לחדית ליוסף זין אלבשאר
חין רמאוה פי אלביר כאוי בלא עמארא
פיה לחנוש וולעקארב דון תחכאר
חתא דבלת ווגהו וורגעאת צפרא
כאנת ואחד אלקאפלא גאדיא למאצאר
גאייא מן בלאד בעידא מן צחרא
גאלו אר נביעוה להאדוך יאך יגבר
מא נשופו פיה ולא נעטיו בשארה
מקבול מא יעטי רבבי
גיר יא אללאה וכאן
אסיאדנא גיר יא ללאה וכאן
פואחד אלביר כונת מכאבבי

בין אלוחוש כאן עדאבי
יהודא כאי חביבי
באעני בתמאן
אסיאדנא באעני בתאמאן
גלו נסרד מכתובי
פאין בויא יוצף עדאבי
טלעוני פאזכט תובי
טאלעוני עאריאן

חין קבצו לערבי וורכבו פוק לחמאר
גווזו עלא קבאר אומו תחת חגרא
גלס יוסף יציח בציאח לאעדר
קלת לו יא וולדי ווצבאר לי צאר
רגעו ירגבוה קאלו לו נתין תגפר
ערפנא דנובך ראה יתסארא
חין ווצלו אלבראחא בקא מגייר
קאל להום עבד יודי חית מן אלחארא
חין קטעו סומו עבאה פוטיפאר
באש יכדמלו פי אדדאר
חין דכלוה מן באב אדדר
גאללו דאימן דאך אלכבאר
דיוסף זין אלמאנצאר
וונסמעו אלכלאם
אסיאדנא וונסמעו לכלאם
זוליכה לת עינהא פיה
קלת האדא באש נתיה
נטלב מן רבי יהדיה
האדא פרך לגזלאן
אסיאדנא הא דא פרך לגזלאן
כול מא גאל אנא נעטיה
מן דהב וולפצצא נגניה
חלפת מא נהמד עליה
מן טריק אלעציאן
אסיאדנא מן טריק לעציאן
פוטיפאר דאבא נגליה
מן יוסף פיא ולא פיה
סידי ואש נעמל במגיה
נברא מן אלמחאן
אסיאדנא נברא מן אלמחאן

קאל ולאו תעטיני מיאת קנטאר
מאשי דבויא וגדי האד לעבריא
מא נאש רבי אלכרים ראה נאצר
כיף נעמל האד אלמעצייה
ווכיף יגרא ראני מן בני ישראל דוך אלחראר
גיר קומי פחאלך יאך מן אלהצרא
זוליכה יבסת מא תלאת תהצר
חתא דבלת וגההא רגעת צפרא

סאלוהא גירנהא אש האד אלגיאר
גאלת להם גאדיא תמשי פלכסארה
ראה יוסף קטע קלבי בסיף באתר
וידא גצבתוני אגיו תשופו וותראו
גלסתהום וועטאתהום לכיאר
כול וחדא קבצת פידהא כיארה צפרא
עיטת יא יוסף אגי כרג וצהר
עליך אמאן אללאה מא בקאת הצרא
חין דכל יוסף צוא עליום דאך אלקצר
תקול נצרת עליהם אשמס וולגמרא
חין האזזו פיה עיניהום
משאת אדדניא ביהום
קטעו צבאע ידיהום
מן כתרת אששופאן
אסיאדנא מן כתרת אששופאן
מא קדשי יכזר פיהום
כרג מן אדאר ווכללאהום
גאל יא אללאה תעמיהום
ואש האד אלכתלאן
אסיאדנא ואש האד אלכתלאן
ואחד אנהאר תגמעו כולהום
כאנת ואחד אנזאהא ענדהום
כאיכורגו ליה כולהום
גאת בין לוידאן
אסיאדנא גאת בין לוידאן

קאלו להא גיראנהא יא ללאה תפאגי לכאטר
קאלת להום מריצא מא קדיתש נתסארא
חין דכל יוסף שכאת לו באלעדר
ואגבהא לו כאן תקטטאע לחמי בשפרה
שבראת פיה ווקא מעאהא יתעאפר
כריג מן אדדאר ווכלל להא לגפארה
גא פויפאר גאל להא אש האד אלגיאר
גאלתלו עבד יהודי בדאני בדסארה
שוף תובו האדא פידדי
מא קצא מעאה גיר אלמאצי
מא הנא גיר אנא וחדי
ואלא מעאיא גיראן
אסיאדנא ואלא מעאיא גיראן
קאל לו כיף יציר יא עבדי
חתא תגדארני פולאדי
דוז מעאיא ענד אלקאצי
וושכי באללי כאן
אסיאדנא וושכי בללי כאן
ואגבו חאשא יא סידי
מא היא דבויא ווגדדי
ראה עללאם רבבי סידי
ולאללא נצרתהא בעיאן

אסאדנא ולאללא נצרתהא בעיאן

חין ווצלו ענד אלחאכם גבדו תוב אלגדאר
שאפהום ווקאל מא בקאת הצרה
עאייט עלא צחאבו ווצרבוה צריב כאפר
קאללו יאכד פכלם אלמרא
מא עמלתש יא סידי האד אדנוב יאסר
רבבי אלעלללאם ראה ישוף ויירא
עיאת תוזן בלקנטאר
ראה עללאם רבבי סידי מיאת מרא
סיר סידי סרד אלקצא
כיף חב מולאנא וורצא
פי לסגן אליום ווגאדדא
חתא יחן ארחמאן
אסיאדנא חתא יחן ארחמאן
גלס עשר סנין מעדודה
ובקאת עאמין זיאדא
האדא ידחיה להאדא
חתא כיאלו מא באן
אסיאדנא חתא כיאלו מא באן
ואחד אנהאר עלא גרראדא
כאנו זוג קויאדא
נאמו מנאמא ווחדא
ווצבחו עלא אלגנאן
אסיאדנא ווצבחו עלא אלגנאן

קל להום אגיו תעאודו לי יא חוצצאר
דאבא תתפאגא עליכום אלגמרה
נאץ מול אלכאס יא כותי
בדא יהצאר פי חולמי נצרת נצרה
ענאקד עינב כונת כנעצר
פוסט אלכס ואלא בקאת הצרה
דגיא פססר לו למנאם
גאל לו מן דאבא תלת איאם
תנטלאק ויזול אלהאם
ותרגאע פרחאן
אסיאדנא ותרגאע פרחאן
קאם אלכבבאז ווחכללם
קאל לו גאך מא תכמם
ופא עומרו ווחזממם
מא בקא לו עישאן
אסיאדנא מא בקא לו עישאן

נצרו לחדית פרעה יא חצצאר
יום נאם מנאמו ווראק מן אלגסארא
מא צאב מן יפסר לו מן אהל מצאר
נאדא מול לכאס יתכללם פרד מרארא
גל לו יא סידי ראני נתפכאר

יום כונת מסגון ואלא גבארת קודרא
כאן תמא עבד יודי כיפססר
ווכיף כן לי האכדא גרא
קאל להום גיוה לייא
או ליה נעאווד מא בייא
בעד מא יזול עליא
נעטיהום וכאן
אסיאדנא ונעטיהום וכאן
חין גאבו מול אלמזיה
קאל לו דוי וותכללם דגיה
ראה כאין מול אדדניא
פוק מנך סולטאן
אסיאדנא פוק מנך סולטאן

קאל לו חלמת סבע סבול מא פיהום לאתאר
וסבעה כול ווחדא פיהא גמרה
קאל לו חלמת סבע בגראתכבאר
ווסבעה צארבהום אלכסארה
ואגבו יוסף סבע סנין דרוכא תיסאר
ווסבע סנין אלגלא בלא תגארה
גיר כיל רזראע וובדא תעאממר
ושוף ואחד די יעטיך שי דבארה
גאל פרעה ראה כממנא
האדא די יצלח בייא
יכון מול למדינה
באמר ארחמאן
אסיאדנא באמר ארחמאן

גאל להום גיבוה לי הינא
חתא יתכללם מעאיא
וידא עאווני מולאנא
ישראח סבעין לסאן
אסיאדנא ישראח סבעין לסאן
גאה מאליך מן ענד מולאנא
גאל לו זוול האדא לגבינה
רבי יעפו עלינא
קום תרגאע סולטאן
אסיאדנא קום תרגאע סולטאן

חין דוזו פי דרוב אלכבאר
להדיאת בדאו יגיו פרד מרה
אמא מן יאקות ואמא מן דהוב
ואמא מן דהב ואמא מן נוקרה
צארת אלקצצה חתא טלעו מן מצאר
גמיע קבילת סידנא יעקוב אלמוכתאר

נרגעו יא נאס וליכום נעיד
חין תסאלטן יוסף סידנא

אבאשיר מליח נבאשר ליכום וונזיד
עלא אללי צאר ביעקבבונא
באמר אלאה נזיד וונעיד בללי צאר
חין סידנא יוסף תסלטאן פי מצאר
לאבסו פרעה לבאס מטרוז בלגוהאר
וורדו הוא אלוזיר אלמוכתאר
צאר סידנא יוסף יחכם וויאמאר
בקודרת מולאנא אלעאלי אלגבאר
כאיכייל אזראע יכזן וויעאמאר
אזראע מא אילו קיאס ואלא עבאר
סבע סנין אסלעא קדאו
סבע סנין דאלגועראהא גאת
עאנד יוסף גאו יתגאראו
מן גמיע אלבולדאן
אסיאדנא מן גמיע אלבולדאן
יוסף אללי כאן דימא
מווכל תמא עלא אזראע
ווען ידו אלכדאמה
פי כול אמכאן
אסיאדנא פי כול אמכאן
נרדו אלחדית ליעקב יא חוצאר
בקא עלא אבנו חאזנאן באלמארה
גאהום אלגוע פי כנעאן ליל וונהאר
צארת עאנדהום אלעישה מורה
נאץ בונא יעקב כיף סמאע האד אלכבאר
ירייאח לולאדו כולהום בעאשרה
רוחואשריואזראע מן מאצאר
ואלא נבקאו עאישין פי מרארה
ראחו בעאשרה ביהום
נזלולמאצאר כולהום
סידנא יוסף עקאלהום
קאל האדו לכואן
אסיאדנא קאל האדו לכואן
נאץ יוסף דיך אסאעאה
קאל סמעו יא גמאעאה
גיתו להינא ברברעאה
קולו אצאח וכאן
אסיאדנא קולו אצאח וכאן
ואגבוה יא סידי וחנא מןאלחראר
חאשא יא סידנא מן האד אלהאצרה
מא עמילנא שי עיב ואלא עמאר
גינא נכתאלו אזראע וונרגעו חצרה
עאלם יא סידי אללאה וונאצאר
לא גינא עלא גיאר ואלא דסארה
עאנדנא בו שארף ווקאעד פי אדאר
מעאה כונא צגיר ואלא בתמארה
קאל איד צאח כלאמכום
גיבו לי אצגיפיכום

כאליו לי שמעון כאכום
נדי פי אצאמאן
לכלאם סידנא סמעו
כיילו אזראע וראגעו
מעא יעקבאגתמעו
עאודו לו אללי כאן
אסידנא עאודולו ללי כאן
כיף בונא יעקב סמאע אלליצאר
עלא חאצלת שמעון פי האד אלגורה
זאד עלא קאלבו אלגבאין וולגיאר
מא נואשי תאני האד שיגרא
יא נאס כיף חאל אשכאיא
גברו כלאץ אזראע פי אצורה
בקאו דאהשין ווקאלבהוםחאיר
כאפו יחסאבהום גאדארה
מן באעדאייאסאקבאלהום
ארו ירגבו בוהום
בניאמין ימשי מעאהום
דאך פארך אלגוזלאן
אסיאדנא דאך פארך אלגוזלאן
צאע עאק בולאדו
קלהום בניאמין כודו
וולסולטאןמאצאר הודו
יהדיה אראחמאן
אסיאדנא יהדיה ארחמאן
וולאד יעקב רגעו למאצאר
חו ענד יוסף כולום פי מרה
גראו עבאד יוסף וועלמוה בכבאר
קאלו גאו שי נאס מן בעיד פי ברה
דכלו עאנד יוסף וולקאלב מחאיאר
ווסארו באיעו אלזין אנאצרה
קאלו יא סידנאדירו כיף תאמאר
כיף קולתי גיבנא כונא בלימארה
חין שאף יוסף כוה סידי
לעבאדו סאר ינאדי
האד אנאס כודו עאנדי
וולדארי ציפאן
אסיאדנא וולדאי ציפאן
צאר סידנא ועאצמהום
ווגלס וותגאדא מעאהום
דארלכאס וחדתהום
כולהא בקא דהשאן
אסיאדנא כולהא בקא דהשאן

נאץ סידנא לעבאדו וקאל או אמאר
דירו אלכאס לבניאמין פוסט אשכארה
מעא אצבאח רחלו לכואן מן מאצאר
כולהא ראפד חמלתועאמרה

קאל יוסף אגריו בלבטאר
תבעו דוך אנאס ראהום שפארה
מן חין רדוהום פתשו פי אשכאיאר
צאבו עאנד בניאמין אלכאס די אנוקרה
קאל יוסף יא נאסי
אנתומא מא תחשמושי
עלאש תחונו לי אלכאס
מא פיכום אמאן
אסיאדנא מאפיכום אמאן
אללי תצאב עאנדו אלכאס
יבקא עאנדי פי לכלאץ
אנתום מא עאנדכום עלאש
תרוחו לכנעאן
אסיאדנא תרוחו לכאנעאן
קאם יהודא ליוסף וראלו בלכפאר
עלאש יא סידי תחגרנא חוגרה
שאהד מולאנא אעאלי וונאצאר
מא עראפנא האד אלעוגב כיפאש אטרא
מא נקאדרו בלא כונא נראגעו לדאר
עלא בונא בגבינתויפנא פי מרה
יכפי יא סידי וצאע לו וולד מוכתאר
חין יתפכרו יבכי בלא חצארה
כיף אסמאע אכואנו
קל אנא יוסף אבנו
ביעתוני כמא זאמאן
יתוני בתאמאן
קאלהום נוצו דאבא
רוחו גיבו לי באבא
קולו לו יוסף דאבא
פי מאצאר סולטאן
אסיאדנא פי מאצאר סולטאן
כיף תעראף סידנא לכותו דאך אנהאר
סארו יבכיו באלפארחה בעאשרה
עטאהום יוסף כאדא מן תכאבאר
או צאיפטהום לבוה באלכיל מוכתארה
כיף ווצלו עאודו לו אללי צאר
מן חאדני חין נמשי נשוף וונרא
ווכסאבעין נפוס נזלו למאצאר
תלקא לו יוסף אלגזל אנאצרה
אגרא יוסף לעאנדו
ובאס לו ראסו ווידו
אבכאו באלפארחה וונדו
וושאכרו אראחמאן
אסיאדנא וושאכרו אראחמאן
קאלו אבוה יוסף בני
דאבא עאד אנא מהוני
גיר שופתך בעיוני
ווסאר קאלבי פארחאן

אסיאדנא סאר קאלבי פארחאן
צארת אלקיצה חתא טאלעו מן מאצאר
גמיע קבלהסידנא יעקבאלמוכתאר

قصيدة في شكوى الزمان

نِبْكِي وُنُّوحْ اِلزَّمَانْ وُمْصَايْبُو
وُاشُغْلُهُو وُافْعَالُو وُحْوَالُو
مِنْ لُو عْقَلْ يِسْكُونْ وُيِتْبِتْ يِلْتَفِتْ
يِسْمَعْ هَذَا النّظَامْ وُاشْغَالُو
بِأَنَّ الزّمَانْ يَا سَامْعِينْ مَالُو أَمانْ
وُالنَّاسْ فِي هَذَا الزّمَانْ جْهَالُو
إِنْ لَمْ يِنظْرُوا لِلشّمْسْ قَدْ كِشْفِتْ
وَلاَ لِلْقمَرْ حِينْ حَالْ وُالْكُوَاكِبْ مَالُوا
لَمْ يِنظْرُوا كِيفْ دَايْمَانْ كُولُّو مْحَانْ
وُمْحَايْنُو عْلَى أَهْلْ الصّفَا طْوَالُو
يِبْسِطْ شْبَاكُو اِلْهَايْلَ حَتَّى يْحِصّلُو
مَا يْأَمْنُوشِي بِالْهْنَا حِينْ حَالُوا
حَارُوا اِلْخْيَارْ وَلاَ لْهُمْ بَعْدْ اِفْتِكَارْ
وْأَهْلْ الصّفَا يَا حَضْرَتِي قَدْ زَالُوا
ضَاعُوا لْنَا سَادَةَ عْلَى ذِي النّكْدَة
نِبْكِي نْصِيحْ لِلرَّبّ اِلْعْظِيمْ اشْغَالُو
لاَشْ يَا الزّمَانْ تْقْلَعْ جْبَالْ إِنْ عَالِيَة
يِتبِدْلُوا يِتْنِقْلُوا يْكْحَالُو

لاَشْ يَالزْمَانْ تِفْسِدْ بْلاَطْ إِنْ وَاطْيَة
وُتْصيرْ خْنادَقْ مْعَ سْوَاقِي قَالُوا
لاَشْ يَالزْمَانْ كُلِّكْ نْفَاقْ مَالِيكْ رْفَاقْ
لاَ تِشفَقْ عْلَى مِخْلُوقْ وَلاَ عَنْ حَالُو
لاَشْ يَالزْمَانْ تِجْعَلْ عْيُونْ الِمَا نْشافْ
وُالأَوْدِيَّة تِحلِفْ يْمِينْ مَا سَالُوا
هَذَا فْسَادِكْ يَالزْمَانْ فِيمَا فْعَلْتْ
كُلِّكْ خْبِيثْ مَنْ يْأَمْنِكْ بِهْبَالُو
لاَشْ يَالزْمَانْ مَا تِخْتَشِعْشِي مِنْ الْعْقَابْ
وُتِقْطَعْ الأَشْجَارْ قْبِلْ مَا يِطْوَالُوا
لاَشْ يَالزْمَانْ تِغْصِبْ غْصَانْ قْبِلْ مَا يْزَهْرُو
وُيِنُورُوا وُأَوْرَاقْهُمْ يْذْبَالُوا
لاَشْ يَالزْمَانْ تِقْطَعْ بْسَاتِنْ نِعْنْعِتْ
بَعْدْ أَنْ اعْطَاوْا اثْمَارْهُمْ يُؤْكَالُوا
لاَشْ يَالزْمَانْ تِمْحِي ثْمَارْ إِنْ جَاتْ قْوَامْ
إِمَّا بْدُودْ أَو بْعُوفْ يُنْقَالُوا
تْهِبْ بْرِيحْ عْوَاصْفِكْ بِسِبًّا يْسِقْطوا
يِبْقَاوْا طْرِيحْ الِأَرْضْ وَلاَ يُؤْكَالُوا
هَذَا فْسَادِكْ يَالزْمَانْ فِيمَا فْعَلْتْ
وُاللِّي ثِبِتْ عَقْلُو ارْمَاكْ مِنْ بَالُو

لاَشْ يَالزّمَانْ تِهْلِكْ جْمِيعْ اِلْحَيْ
وَلاَ تِشْفَقْ وَلاَ عَنْ حَالُو
فِكّكْ وُمِنْدْفِكْ وُسِيفِكْ مَالْهُمْ
عُطْلَة وَلاَ مُهْلَة وَلاَ يُفْشَالُوا
صِنْفْ اِلطّيُورْ مَا لْهُمْ خْلاَصْ مِنْ وْحَلْتِكْ
وُهْبَالْ شْبَاكِكْ لِلسّمَا اطْوَالُوا
جْمِيعْ اِلوَحْشْ وُالبْهَايِمْ كُلْهُمْ
مَرّة بِأَمْطَارْ مَرّة بِعْصَارْ يُقْتَالوا
هَذَا فْسَادِكْ يَالزّمَانْ كُلّكْ نْفَاقْ مَا لِكْ
شْفَاقْ وَلاَ رْفَاقْ لأَهْلْ الزّمَانْ وُرْجَالُو
قُوسِكْ تْوُرْتُو وُتجْعْلُو غَرَضْ
وُاللّي تْصَادِفْ بْسَهْمْ يُبْكَالُو
تْقَرّحْ لِمَنْ فْرَحْ وُتِفقّرْ مِنْ اِغْتْنَى
بِالْمَالْ وْقَالْ: مَالِي وُيِصْفَى مَالُو
مِنْ يِتّكّلْ بِيكْ يَالزّمَانْ عَنْ عِلْمو
عَنْ اِلْحْقَاقْ يِرْتْخَاوْا اوْصَالُو
لُوْ يْكُونْ شْدِيدْ مْثِلْ اِلْحْدِيدْ وَاحِدْ
وْحِيدْ يَأْتِي عْنِيدْ يُوتَي عْلِيهْ يِتْوَالُوا
تِهْلِكْ لِمَنْ يِمْلِكْ وُيِسْلِكْ اِلْفُلْكْ
إِنْ كَانْ يْمِينْ فِشْرَعْ يِظْهَرْ لِشْمَالُو

مِنْ يِتْكَّلْ بِيكْ يَا زْمَانْ تِخْبِسْ عْلِيهْ
وُتْقُولْ هَذَا قَاعِدْ اِلتْرَابْ أُو لاَ لُو
مِنْ قَالْ وُلْدِي وُارْجَالْ عَنْدِي أَنا
يِمْضِي فِي يِدُّو وَاشْ يِبْقَالُو؟
يِبْقَى غْرِيبْ مَا لُو حْبِيبْ وَلاَ نْسِيبْ
واَذَا يْصِيبْ وَحَدْ اِلْحْبِيبْ يِهْنَا لُو
دِهّْشْ زْمَانِكْ يَالزْمَانْ لِلنَّاسْ جْمِيعْ
مَا صَابْ فِيكْ حَدّْ مَا طْلِبْ بِكْمَالُو
كَمْ مِنْ ظْنُونْ خَيِّبْتِي وُتْقْطَعْ اَلرْجَا
وُاللِّي تْكِّلْ بِيكْ فِي الْأَرْضْ بْقَاتْ حْمَالُو
مَاذَا قِرَّحْتْ مَاذَا جْرَحْتْ مَاذْا طْرَحْتْ
حَضْرَة لِمِّنْ ظَنْ الزْمَانْ يِهْنَالُو
كَمْ مِنْ شْبَابْ سْكِنْ اِلتْرَابْ وُالْأَبْ شَابْ
شْبَعْ اِلْعْذَابْ كَمْ هْمُومْ يُسْقَالُو

קינה על בגירת הזמן

נבכי וננוח עלא הזמן ומצאיבו
וואשגאלו ואפעאלו וחוואלו
מן לו עקאל יסכות וויתבת ילתפת
יסמאע כלאם האד אנצאם וושגאלו
באן אזמאן יא סאמעין מאלו אמאן
וונאס פי האד אזמן גהאלו
אן לאם ינצרו לסמש קאד כשפת ולא
לקמאר חין חאל וולכואכב מאלו
לאם ינצרו כיף דאימאן כוללו מחאן
ומחאיינו עלא אהל אצצפה טוואלו
יבסט שבאכו אלהאיל חתא יוחצלו
מא יאמנושי באלהאנה חין חאלו
חארו אלכייאר ולא להום בעד אפתכאר
ואהל אצצפה יא חצרתי קאד זאלו
צאעו לנא סאדא עלא דא ננכדא
נבכי נציח לרב אלעצים אשגאלו
לאש יא זמאן תקלע גבאל אן עאלייא
יתבדלו יתנקקלו יוכחאלו
לאש יא זמאן תפסד בלאט אן ואטיא
ותציר כנאדק מעא סואקי קאלו
לאש יא זמאן כוללך נפאק מא ליך רפאק
לא תשפוק עלא מכלוק ולא ען חאלו
לאש יא זמאן תגעל עיון אלמא נשאף
וואלאודיה תחלף מא סאלו
האדא פסאדך יא זמאן פימא פעאלת
כוללך כבית מן יאמנך בהבאלו
לאש יא זמן מא תכתשעשי מן אלעקאב
ותקטע אל אסגאר קבל מא יטוואלו
לאש יא זמאן תגצב גוצאן קבל יזהרו
וינוורו ואוראקהום יודבאלו
לאש יא זמאן תקטאע בסאתן נענעת
בעד אן אעטאו אתמארהום יוכאלו
לאש יא זמאן תמחי תמאר אן גאת קוואם
אמא בדוד אמא בעוף ינתקאלו
תחב בריח עוצפך בסבה יוסקטו
יבקאו טריח פאלארץ ולא יואכאלו
האדא פסאדך יא זמאן פי מא פעלת
וללי תבת עאקלו ארמאך מן באלו
לאש יא זמאן תהלך גמיע אלחי ולא
תשפוק עלא מכלוק ולא עאן חאלו
פכך ומנדפך וסייפך מא להום
עוטלא ולא מוהלא ולא יופשאלו
צנף אטייור מא להום כלאץ מן וחאלתך
והבאל שבאכך לסמא אטוואלו

גמיע אלוחוש ואל בהאים כולהום
מרה במטאר מרה בעסאר יוקתאלו
האדא פסאדך יא זמאן כוללך נפאק מא ליך
שפאק ואלא רפאק לאהל אזמן ורגאל
קווסך תוורתו ותגעלו גראץ
ואללי תצאדף בסאהם יובכאלו
תקארראת למן פרח וויפתקר מן אגתנא
באל מאל וקאל מלי ויצפא מאלו
מן יתככל ביך יא זמאן עאן עלמו
ען אלחקאק ירתכאו אווצאלו
לו יכון שדיד מתל אלחדיד ואחד וחיד
יאתי עניד יואתא עליה יתוואלו
תהלך למן ימלך ויסלך אלפולך
אן כאן ימין פסראע יצהאר לשמאלו
מן יתכל ביך יא זמאן תחבס עליה
ותקול האדא קעאד אתראב אוולאלו
מן קאל ולאדי וורגאל ענדי אנא
ימצי במא פי ידו ואש יבקאלו
יבקא גריב מאלו חביב ולא נסיב
ואידא יציב ואחד אלחביב יהנאלו
דהש זמאנך יא זמאן לנאס גמיע
מא צאב חד פיך מא טלב בכמאלו
כאם מן צנון כייבת ותקטע ארגא
וללי תכל ביך פאלארץ בקאת חמאלו
מאדא קרחת מאדא גרחת מאדא טרחת
חצרא למן צאן אזמאן יוהנאלו
כאם מן שבאב סכן אתראב וואלאב שאב
שבע אלעדאב כאם המום יוסקאלו

سبحان اللي فرق جنس الناس

رفائيل موسى الباز

سُبْحانْ مِنْ فِرَّقْ جِنْسْ النَّاسْ
قَادِرْ وُيِقْدَرْ عْلَى كُلْ حَالْ
هَكْذَا يَا سِيدِي
رِيتْ الِعْبَادْ صَارُوا كُلْ وَاحِدْ فْطْرِيقْ لِذَّة
تْعَجَّبْ خّاطْرِي وُنِشْطَنْ بَالِي
سِيدِي سِيدِي
وُنْذْهَلْ طِيبْ رَمْزْ قُوَالِي
وُنِشْطَنْ عَقْلِي بِعُجْبْ اللهْ الْعَالِي
سِيدِي سِيدِي
مَا نِقْدَرْ نُوْصِفْ فْالْأَحْوَالْ، رِصْدْ عَقْلِي تّْخْبِلْ
عْجَايْبُو كْثَارْ وُاللِّي يْفِتِّشْ فِي أُمُورُو يِهْبَالْ
خْلَقْ وُفِرَّقْ طَبْعْ الأَدَامِي كِيفْ حَبْ وُرَادْ
يِتْنِزَّهْ فِي مُلْكُه بْصَارْ حُكَّامُو عْلَى عْبَادُو
وُصْفْ اللّْسَانْ يِتْقَاضَى . أَجِيَّانَا.
تمْجِيدُو رْفِيعْ، وْشَانُو عَالِي حَدّ الْعْلُو
وَاشْ الإِنْسَانْ يْوُصْفُو؟. مُحَالْ.
هَكْذَا يَا سِيدِي
فِي طْبُوعْ رِيتْ شِي مِنْ النَّاسْ قَلْبُو حْلِيبْ زِبْدَة

مْطِرَّحْ مْهَنِّي سَالِي سِيدِي سِيدِي

مِنْ الْهْمُومْ مْهَنِّي سَالِي دَايِمْ يِعْبِدْ وُيْصَلِّي

فِي الْعَالَمْ زْهَاتْ نِفْسُه يُوْصِفْ لِلْعَارْفِينْ

مِلُوكْ لِلْحِكْمَة، يُوْصِفْ لِلْعَارْفِينْ قَهَّارْ

رِزْقُو عُجْبِي مُوجُودْ أُو وَافِي شِلاًّ يْنِقْضَى

يِفْرَحْ وُيِمْرَحْ وُيِمْدَحْ، بِنْصِيبْ الدُّنْيَا مْعَ وْلاَدُوا

مِنُّو تِدِّيوْا الإِفَادَة

اَحِيَّانَا مْعَمَّرْ كِجْبَحْ فَايِضْ حَتَّى سَالُوا عْسُولُو

دِيمَا تْشُوفُو فِي هَاذْ الْحَالْ سُبْحَانْ.

هَكْذَا يَا سِيدِي

أَجِي تْشُوفْ شِي بَعْضْ النَّاسْ فِي الْمْحَايِنْ وُالشِّدَّة

ذَاهِبْ مِنْ الْخِيْرْ وُمْبَعَّدْ مِنُّو

فِي كُلْ شْهُوَّ خَايِبْ ظَنُّو

آشْ مِنْ فْضَلْ تِرْجَى مِنُّو

مِتْعُوبْ فِي الدِّنْيَا فِي دُنْيْتُو مَا يْدِيرْ خِصْلَة

بِدْنُو ضْعِيفَة غِلْبِتْ عِلْتُو

كُلْ عْلَى مِشْطُونْ خَاطْرُو

مَا يِفْهَمْ بِينْ الْحْبَابْ وُعْدَا

مِتْلُوفْ فَالْبْلاَ يِدُّو عْلَى زْنَادُو

يِكْمِنْ مْعَ الصِّيَّادَة اَحِيَّانَا

هَاذِي حَالْتُو فِي الدُّنْيَا وْهَاذِي عْمَالُو

مِنْ الْبْلاَ يِشْفِي وْيْفُكْ مِنْ الْوْحَالْ

سِيدِي سِيدِي

هَكْذَا يَا سِيدِي

لَوْ نْظِرْتْ اللِّي عْطَاهْ زْمَانُو وْ وَّاتَاهْ

عَلاً تْجَارْتو وْشْرا زْبِيعُو

سِيدِي سِيدِي

كَمْ مِنْ الْخْلاَيَقْ لِيهْ يْطِيعُوا

سَعْدُو بْيِضْ خْضَرْ زْبِيعُو

فِي مْنَازَهْ وْقْصُورْ

وْغْصَانْ شِلاً دْرِكْ إِنْسَانْ

بِطْيَارْ نَاطْقَة وْبْطَاحْ نُوَّارْ

وْالسُّوسَانْ وْسْهَاتْ الْمِيَّاهْ

تِنْهْمِرْ بِينْ الْفِنْ وْالْوُرْدَة

يْحِنْ وْيِرْحَمْ عْلَى الضُّعَفَا

هَاجُوا كْنَادُوا يِغْنِمْ عْلَى الْحُفَّاظَا

اَحِيَّانَا وْشْيُوخْ الْكْلاَمْ

وْصْحَابْ الْآلَة عْلَى شْغَالُو

كَذَا مِنْ الْعْبَادْ يْحَسْدُوهْ شْحَالْ سُبْحَانْ

هَكْذَا يَا سِيدِي

مَا رِيتْ مِنْ عُجْبْ

شُوفْتْ بْنَادِمْ حَالْتُو مْرِيضَة

قَابِضْ دْوَايَة وْلُوحْ حْدَاهْ

سيدي سيدي

مَا بِينْ حْبَابُو وُعْدَاهْ

تَابْعِينْ مِن سُخْطُو لِرْضَاهْ

يِطْرَحْ الأَشْكَالْ وُيْسَاعِدْ لْمْرِيضْ فِي حْسَابُو

يِعْقُدْهُمْ بِالْجْدَاوِلْ وُالْحُجُبَاتْ عُقْدَة

يْقُولْ يِشْفِي الْمْرِيضْ مِنْ أُوْجَاعْ مَرْضُو

يْوُرِّيهْ مْنَايِنْ تْآدَى. اَحِيَّانَا.

وَاتَى غِيرْ الْخْوَا وُكْلاَمْ الرِّيحْ فِي مْقَالُو

لُوْ كَانْ يِشْفِي رَاسُوا عْلاَشْ الْحَالْ

هكذا يا سيدي

شُفْتْ إِنْسَانْ مِسْرَازْ

لِجْوَادْ النَّاسْ يِتْرَاضَى

كْلاَمُو لْبِيبْ سِيدِي سِيدِي

كُلْ طَرْفْ طُوفْ مِنْ لْسَانُو

مَا يِشْبَعْ الْخَاطَرْ مِنُّو

يِضْوِي بِالْلطَافة ضِيُّو

يْفَاجِي الْكُرُبَاتْ

الْحُسَّادَة مِنْ زِينْ خْلاَقُو نَارْهُمْ لِهْبَاتْ
اللِّي يْشُوفْ حَالِتْهُمْ وُحِسِدْهُمْ
يْقُولْ عَمْدَة كُولْشِي مِكْظُومْ
دِخْلِتْ الْغِيرَة عْلَى كْبَادُو
وُجْمَرْتُو وُقَّادَة
اَحِيَّانَا مِنْ صَابْ رْيَاضْ
وُحْكِيمْ يْرُدْ بَالُو عْلَى بَالُو سُبْحَانْ
هَكْذَا يَا سِيدِي
تْهُوِّلْ خَاطْرِي عَدِّيتْ الإنْسَانْ وَاحِدْ

סובחאן מן פררק גנס אננאס
ר׳ רפאל משה אלבאז

סובחאן מן פררק גנס אננאס
קאדר וויקדאר עלא כל חאל

האכדא יא סידי
רית אלעבאד צארו כל ואחד פטריק לדדה
תעגגב כאטרי וונשטאן באלי
סידי סידי

וונדהאל טיב רמז קוואלי
וונשטאן עאקלי בעוגב אללאה אלעאלי
סידי סידי

מא נקדאר נוצף פי אלאחואל רצד עקלי תחבל
עגאיבו כתאר ווללי יפתוש פי אמורו יוהבאל
תלק וופראק טבע אלאדאמי כיף חבב וראצא

יתנזזאה פימולכו בצאר עבאדו
ווצף אלליסאן יתקאצה אחייאנא
תמגידו רפיע וושאנו עאלי חד אלעלו
ואש אלנסאן יווצפו מוחאל

האכדא יא סידי
פי טבוע רית שי מן אננאס קאלבו חליב זבדה
מטרראח מהונני סאלי סידי סידי
מן אלהמום מהונני סאלי דאים יעבד וויצאללי
פי אלעולם זהאת נפסו יוצף ללעארפין
ממלוך ללחכמה יוצף ללעארפין קהאר
ראזקו עוגבי מוגוד או ואפי שללא ינקצא
יפרח וימרח ווימדח בנציב אדדניא מעא ולאדו
מנו תדדיו אליפאדא

אחייאנא מעאמר כגבאח פאיץ חתא סאלו עסולו
דימא תשופו פי האד אלחאל סובחאן

הכדא יא סידי
אגי תסוף שי בעץ אננאס פי אלמחאין וושדה
דאהב מן אלכיר וומבאעאד מננו
פי כל שי הוא כאיב צאננו
אש מן פצאל תרגא מננו
מתעוב פי דדניא מא ידיר כצלה
בדנו צעיפה גלבת עילתו
כל עלא משטון כאטרו
מא יפהם בין אלחבאב וועדא

מתלוף פילבלד ידדו עלא זנאדו
יכמן מעא אציאדא אחיאנא
האדי חאלתו פי אדדני והאדא עמאלו
מן אלבלא ישפי וויפוך מן לוחאך
סידי סידי

האכא אי סידי
לו נצארת אללי עטאה זמאנו וואתאה
עללא תגארתו וושרא רביעו
סידי סידי

כאם מן אלכלאיק ליה יטיעו
סעדו ביאץ כאר ארביעו
פי מנאזאה ווקצור
ווגצאן שללא דרך אנסאן
בטיאר נאטקא וובטאח נוואר
ווסוסאן ווסהאת למיה
תנהמר בין אלפן וולורדה
יחן ווירחם עלא אצועאפא
האגו כנאדן יגנם עלא לחופפאצא
אחייאנא וושיוך אלכאלם
ווצחאב אלאלה עלא שגאלו
כאדא מן אלעבאד יחסדוה שחאל

הכדא יא סידי
מא רית מן עוגב
שופת בנאדם חאלתו מריצה
קאבץ דואיה ולוח חדאה
סידי סידי
מא בין חבאבו וועדאה
תאבעין מן סוכטו לרצאה
יטרח אלאשכאל ויסאעד למריץ פי חסאבו
יעקדהום בלגדול וולחוגובאת עוקדא
יקול ישפי למריץ מן אוגאע מארצו
יוריה מנאין תאאדא   אחייאנא
ואתק גיר אלכוא ווכלאם אריח פי מקאמו
לו כאן ישפי ראסו עלאש אלחאל

האכדא יא סידי
שופת אנסאן מסראר
לגואד אנגאס יתראצא
כלאמו לביב סידי סידי
כול טארף טוב מן לסאנו
מא ישבאע אלכאטר מננו
יצווי באלטאפה צייו
יפאגי אל כורובאת
אלחוסאדה מן זין כלאקו נארהום לאהבאת
אללי ישוף חאלתהום ווחאסאדהום

יקול עאמדא כול שי מכצום
דכלאת אלגירה עלא כבאו
ווגמארתו ווקקאדא
אחייאנא מן צאב ריאץ
ווחכים ירוד באלו עלא באלו סובחאן

האכדא יא סידי
תהוול כאטרי עדית אלאנסאן ואחד

قصيدة توبوا لله
عمرام أبي طبول

تُوبُوا للهْ يَا النَّاسْ
وُعِبْدُوهْ دِيمَا
اِلْحَنَّانْ اِلْغَفُورْ
وْمُولْ اِلرَّحْمَة
هُوَّ دِي خْلَقْ اِلدُّنْيَا
وُالسْمَا دُوَّرْهَا
وُالْأَرْض عَلَّقْ فِي اِلْهَوَا
بْجَاهُو وَاقْفَة
وُعْزِلْ اِللِّيلْ مِنْ اِلنْهَارْ
بِالضُّوْ وُالظُّلْمَة
تُوبُوا
وُخْلَقْ اِلشَّمْسْ وُالْقَمَرْ
يْدُورُوا فِي السْمَا
وُالنْجُومْ يْضَوِّيوْا كِقْمَرْ
فِي وَقْتْ اِلصْلاَ
اِلْبَحَرْ بِالأَمْوَاجْ يِهْمَرْ
بِهْوَالْ عْظِيمَة
تِمَّا اِلحُوتْ يِرْعَى

وُسفُونْ فُوقْ اِلْمَا
تُوبُوا
وُخلَقْ اِلْقُوتْ مِنْ تْرَابْ
وُالثّمَارْ مِنْ اِلشّجَرْ
عُودْ اِلدّوَالِي لِلشّرَابْ
لقْلُوبْ يِزَهّرْ
وُطْيُورْ يِلْغِيوْا كِرْبَابْ
في طْلُوعْ اِلنّهَارْ
بِحِسّ مْلِيحْ وُلْذِيذْ
وُنْغَامْهُم نْعِيمَة
تُوبُوا
وُخلَقْ وْحُوشْ في اِلْغيُوبْ
بِظْفَارْ كِيفْ اِلْحْدِيدْ
وُالْبْهَايِمْ لِلرّكُوبْ
يْقَرّبُوا اِلْبْعِيدْ
وِيدَانْ تجْرِي في شْعُوبْ
وْمَاهُمْ لْذِيذْ
يِسْقِيوْا الأَرْضْ
وُجْرَاوْا بِسْوَاقِي مخْدُومَة
تُوبُوا

اِلسّحَابْ يكُبّْ اِلْمَا
في الْجْبَالْ وُالْوْطَا
يْنبِّتْ زبِيعْ لِغطَارْ
وُعْشُوبْ مْرَهْطَة
شِهْوَة فِيهُمْ النّظَرْ
وُزْهَارْ مِبْسُوطَة
عْلَى كُلّْ أَلْوَانْ
وْرِيحَة مِنْسُومَة
تُوبُوا
اِلْغَنَمْ تِرْعَى في الْوُطْيَانْ
في الْجْبَالْ وُالْكُدَى
صُوفْهُمْ تِكْسِي اِلْعُرْيَانْ
وُحْلُوبْهُمْ لِلزِّبْدَة
اِللّحَمْ لْذِيذْ مِزْيَانْ
لِلصّحَاحْ وُالْمُرْضَى
اِلْبَقَرْ لِلْحَرْثْ وُالسّمِنْ
مَا لْهُمْ قِيمَة
تُوبُوا
رَبِّي دِي خْلَقْنَا
عَلّيوْا عِينِيكُمْ

لِلْعَاطِي بْلاَ مِنَّة

مْكِلِّفْ بِرْزَقْكُمْ سُبْحَانْ

وُمِنْ اِلْكُولُوتْ يْفُكْنَا

بِيْنِي مْدِينَةْ اِلسَّلاَمْ

تُوبُوا

תובו ללאה
עמרם אבי טבול

תובו ללאה יא אנאס
ועבדוה דימא
אלחנאן אלגאפור
ומול ארחמה
הוא די כלק אדנייא
ווסמא דוורהא
וולארץ עלק פלהוא
בגאהו ווקפהא
ועזל אליל מן אנהאר
בצאו ווצלמא
תובו
ווכלק שמס ולגמר
ידורו פסמא
וונגום יצויו כי גמאר
פי ואקת אצלמא
לבחר בלמואג יהמר
בהואל עצימה
תמא לחות ירעא
וספון פוק אלמא
תובו
וכלק לקות מן תראב
ולתמאר מן שגאר
עוד אדואלי לסראב
לקלוב יזהאר
וטיור ילגיו כרבאב
פי טלוע אנהאר
בחס מליח ולדיד
ושגאלהום נעימא
תובו
וכלק וחוש פלגיוב
בצפאר כיף לחדיד
ולבהאיים לרכוב
יקארבו לבעיד
וידאן תזרי פשעוב
ומאהום אלדיד
יסקיו לארץ
וגראו בסואקי מכדומא
תובו
אסחאב יכב למטא
פזבאל ולוטא
ינבת רביע לרעא
ועושב מראהטא
סהווא פיהם אנצאר

וזהאר מבסוטא
ראהום עלא כל אלואן
וריחא מנסומא
תובו
לגנם תרעא פליטייאן
פגבאל ולבדא
צופהום תכסי לערייאן
וחלובהום לזבדא
אלחם לדיד מזייאן
לסחאח ולמרצא
לבגר ללחארת ושמן
מא להום קימא
תובו
רבי די כלקנא
עליו עינכום
ללעאטי בלא מנא
מכלף ברזקכום סבחאן
ולגולות יפכנא
יבני מדינת סלאם
תובו

قصيدة في زلزال أكادير

لِيلَةْ اِلثّلاَثَة فِي نِصّ اِللّيلْ يَا سَادَاتْ
تْرِعْدِتْ اِلأَرْض وُبْلاَدْ أَكَادِيرْ نِخْلاَتْ
فِي رُبْع دْقِيقَة نَاسْهَا بِالأْلُوفْ فْنَاتْ
اِلموتْ خَلْطِتْ في وُسْطْ بْلاَدْهُمْ بِغَدْرَة
هَادِي مُصِيبَة بِأَمْرْ مُولْ اِلْقُدْرَة
أَمَرْ مُولْ اِلْقُدْرَة بِقْضَاهْ في رِمْشَةْ عِينْ
تْرُوَّعْ اِلْبَحَرْ وُغْرَقْ اِلأَرْضْ يَا سَامْعِينْ
أَكَادِيرْ نَايْمَة هَانْيَة كْبَارْ وُصْغَارْ وُمْرِضْعِينْ
رَابِتْ اِلدّيَارْ عْلَى مُوَالِيهَا في اِلظّلاَمْ وُالصّيَاحْ قْوَاتْ
لِيلَةْ اِلثّلاَثَة فِي نِصّ اِللّيلْ يَا سَادَاتْ
تْرِعْدِتْ اِلأَرْض وُبْلاَدْ أَكَادِيرْ نِخْلاَتْ
اِلصُّبْيَانْ يْعَيْطُوا في اِلظّلْمَة
وُيِبْكِي يَا بُويَ وُيِبْكِي يَا مَّا
تَحْتْ اِلرِّدْمَ وُالْحْجَرْ أَوِيلِي
بَعْدْ اِلْعِزْ وُالْهِمَّة
بَعْدْ اِلْعِزْ في غَفْلَة صَارُوا مِرْدُومِينْ
تَحْتْ اِلْقْنَاطَرْ بِالتّرَابْ عْظَامْهُمْ مِهْزُومِينْ
شْحَالْ مِنّهُمْ حَارْبُوا وْمَاتُوا مِغْمُومِينْ
مَا جَاوْا يْغِيثُوهُمْ حَتّى حْيَاتْهُمْ مْضَاتْ

لِيلَةْ اِلثّْلاَثَة فِي نِصْ اِللِّيلْ يَا سَادَاتْ
تْرِعْدِتْ اِلأَرْض وُبْلاَدْ أَكَادِيرْ نِخْلاَتْ
غِيثُونِي يَا الجْوَادْ غِيثُونِي
حَاوْلُو عْلِيَّ تْرِدْمُونِي
وِلاَ غِلْبِتْنِي اِلْمُوتْ
مْعَ حْبَابِي دِفْنُونِي
دِفْنُوا اِلْمُوتَى بْلاَ عَدَادْ وَلاَ مِنْ يِعْقَلْهُمْ
اِشْحَالْ فِي اِللِّي مِنْعُو مِنْ دِيكْ اِلسَّاعْ طَارْ عْقَلْهُمْ
وُالْمِجْرُوحِينْ بِطَيَّارْ بْخِفَّة تْنِقَّلْهُمْ
مِنْ اِلْمُغْرِبْ وُمِنْ اِلْعَالَمْ كُلُّو الرّْجَالْ جْرَاوْا
لِيلَةْ اِلثّْلاَثَة فِي نِصْ اِللِّيلْ يَا سَادَاتْ
تْرِعْدِتْ اِلْأَرْض وُبْلاَدْ أَكَادِيرْ نِخْلاَتْ
هِزّْ رَاسِكْ يَا اِلْعْزِيزْ يَا الْغَالِي
وْشُوفْ مُويِمْتِكْ تْنُوَّحْ فِي اللّْيَالِي
تِبْكِي وُتْقُولْ عَمْرِي مَا ظَنِّيتْ هَكْذَا يِجْرَالِي
عَمْرِي مَا ظَنِّيتْ هَاذْ اِلشِّي يْصِيرْ فِي مَرَّة
نْهِدْمُوا صْنَاعِي وُدْيَارْ أَكَادِيرْ اِلْمَشْهُورَة
صِنْدُوقْ اِلسَّعَادَة تْقُولْ غْرَقْ فِي حُفْرَة
سَارْ فِي نْوَاحِيهَا وُنَارْهَا كْدَاتْ يَا حَضْرَة
لِيلَة اِلثّْلاَثَة فِي نِصْ اِللِّيلْ يَا سَادَاتْ

تْرِعْدِتْ اِلْأَرْض وُبْلاَدْ أَكَادِيرْ نِخْلاَتْ

يَا رَبّْ عْفُو عْلِينَا

اِنْظُرْ مِنْ حَالْنَا يَا الْحْنِينْ

يَا رَبِّي اِرْحَمْ وُشْفَقْ

بْحَالْ عْبَادِكْ رْفَقْ

جُودِكْ يَا الْعَالِي وُفَّقْ

وْخُوذْ بْيِدِّينَا

انْظُرْ مِنْ حَالْنَا يَا الْحْنِينْ

يَا رَبِّي عْفُو عْلِينَا

يَا رَبّْ آهْ يَا الْوَهَّابْ

فِكْنَا مِنْ هَذَا الْعْذَابْ

غْرَايِبْ اِلدّْنْيَا صْعَابْ

يْلِعْبُوا بِينَا

انْظُرْ مِنْ حَالْنَا يَا الْحْنِينْ

يَا رَبِّي عْفُو عْلِينَا

يَا رَبّْ عَالِمْ بِالْقْلُوبْ

اِرْفَعْ سَخَطِكْ عْلَى اِلْمْغْلُوبْ

أُوُفِّي لِينَا هَاذْ اِلْمِطْلُوبْ

وَلاَ تْخَافِينَا

انْظُر مِنْ حَالْنَا يَا الْحْنِينْ

يَا رَبِّي عَفُو عْلِينَا

يَا رَبِّ يَا رَافَع اِلْقُدْرَة

نَجِي أَرْضِكْ مِنْ اِلْقِهْرَة

تُوِلِّي الأَيَّامْ خَضْرَة

اِللِّي عَادِّينَا

اِنْظُرْ مِنْ حَالْنَا يَا الْحْنِينْ

يَا رَبِّي عَفُو عْلِينَا

يَا رَبِّ إِلاَ فِلْتِتْ لِينَا عْيُوبْ

يَا عَلاَّمْ اِلْغُيُوبْ

كْرِمْنَا بْجَاهْ سِيدْنَا أَيُّوبْ

بِسِتْرِكْ غَطِّينَا

اِنْظُرْ مِنْ حَالْنَا يَا الْحْنِينْ

يَا رَبِّي عَفُو عْلِينَا

يَا رَبِّي اِلْغَنِي

يَا اِللِّي مَا يْلِكْ ثَانِي

يَا الرّحِيمْ اِلْحَقَّانِي

تَايْبِينْ لِيكْ جِينَا

انظُرْ مِنْ حَالْنَا يَا الْحْنِينْ

يَاربِّي عَفُو عْلِينَا

קצידא רעידת אדמה באגאדיר

לילת אתלאת פי ניץ אליל יא סאדאת
תראעדאת אלארץ ובלאד אגאדיר נכלאת
פי רובע דקיקה נאסהא בלאולאף פנאת
אלמות כאלטאתפי ווסט בלאדהום בגאדרא
האדי מוציבה באמר מול אלקודרא
אמאר מול אלקודרא בקצאה פי ראמשאת עין
תרוואע אלבחאר ודאק אלארץ יא סאמעין
אגאדיר נאימה האניה כבאר וצגאר ומראצעין
ראבת אדיאר עלא מואליהא פי אצלאם וציאח קואת
לילת אתלאת פי ניץ אליל יא סאדאת
תראעדאת אלארץ ובלאד אגאדיר נכלאת
אצוביאן יעאיטו פי אצולמה
ויבכיו יא בויא ויבכיו יא מא
תאחת ארדם ולחגאר אוילי
באעד אלעז ולהמה
באעד אלעז פי גאפלא צארו מרדומין
תאחת אלקנאטאר בתראב עצאמהום מאהזומין
סחאל מנהום חארבו ומאתו מגמומין
תאחת יגיתהום חאתא חיאתהום מצאת
לילת אתלאת פי ניץ אליל יא סאדאת
תראעדאת אלארץ ובלאד אגאדיר נכלאת
גיתוני יאלגואד גיתוני
חאולו עלייא תרדמוני
וילא גילבאתני אלמות
מעא חבאבי דפנוני
דפנו אלמותא בלא עאדאד ואלא מן יעקאלהום
אסחאל פי אללי מנעו מן דיך אסאע טאר עקאלהום
ולמגרוחין בטייארא בכפפה תנקאלהום
מן אלמאגרב ומן אלעאלאם כללו ארגאל גראו
לילת אתלאת פי ניץ אליל יא סאדאת
תראעדאת אלארץ ובלאד אגאדיר נכלאת
האזז ראסך יא אלעזיז יא אלגאלי
וסוף מוימתך תנוואח פי אליאלי
תאבכי ותקול עאמרי מא צאננית האכדא יגראלי
עאמרי מא צאננית האד אשי יציר פי מארה
נהאדמו צמאעי ודיאר אגאדיר אלמסהורה
צנדוק אסאעאדה תקול גראקפי חופרה
סאר פי נואחיהא ונארהא גדאת יא חאצרה
לילת אתלאת פי ניץ אליל יא סאדאת
תראעדאת אלארץ ובלאד אגאדיר נכלאת
יא רבי עאפו עלינא
אנצור מן תאלנא יא חאניו

יא רבי ארחאם וספאק
בחאל עבדך רפאק
גודך יא אלעאלי ופאק
וכוד בידינא
אנצור מן חאלנא יא אלחנין
יא רבי עפו עלינא
יא רבי אה יא אלואהאב
פכנא מן אלעדאב
גאיב אדניא צעאב
ילאעבו בינא
אנצור מן חאלנא יא אלחנין
יא רבי עפו עלינא
יא רבי עאלם בלקלוב
ארפאע סכאטך עלא אלמגלוב
אווופי לינא אד אלמטלוב
ואלא תחאפינא
אנצור מן חאלנא יא אלחנין
יא רבי פו עלינא
יא רבי יא ראפאע אלקודרה
נאגי ארצך מן אלקאהרה
תוולי אלאיאם כאדרא
אללי עאדדינא
אנצור מן חאלנא יא אלחנין
יא רבי עפו עלינא
יא רבי אילא פלתית לינא עיוב
יא עאללאם אלגיוב
כרמנא בגאהסידנא איוב
בסיתרך גאטינא
אנצור מן חאלנא יא אלחנין
יא רבי עפו עלינא
יא רבי אלגאני
יא אללי מא ילך תאני
יא ארחים אלחקאני
תאיבין ליך גינא
אנצור מן חאלנא יא אלחנין
יא רבי עפו עלינא

كلمة بمناسبة تكريم أحمد شحلان

عبد الغني أبو العزم

عرفت الصديق الأستاذ أحمد شحلان في مرحلة اليفاعة، وبالتحديد عندما بدأ حياته العملية معلماً بمدرسة الحي الصناعي بدوار العسكر، وما لبثت هذه المعرفة أن تطورت في السنة الأولى من سنوات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط وبفاس في أواسط الستينيات؛ وسرعان ما تحول هذا التعارف العابر للسنوات إلى علاقات تحكمها روابط صادقة عميقة وحميمة قائمة على تبادل المعارف على اختلاف أنواعها مما كان يدعو إلى حوار دائم ومستمر.

ومن حسن المصادفة بعد نهاية مشوارنا الجامعي أن تم تعيين كل منا في ثانوية محمد الخامس بمراكش، وبذلك ستأخذ هذه العلاقة المشتركة منحى جديداً لكونها تميزت بلقاءات يومية بها في ذلك اللقاءات المسائية، تختلف موضوعاتها من يوم لآخر... والحديث عن طبيعة هذه اللقاءات قد يطول لتنوعها، ولأنها اتسمت بالشفافية وروح الصداقة الخالصة. وتأبى هذه العلاقة إلا أن تزداد عمقاً وقوة عندما تم اختياري بصحبته للتخصص في اللغة العبرية، واستكمال دراساتنا العليا بباريس بجامعة السربون الثالثة، وبمدرسة اللغات الشرقية. كانت هذه الرفقة المتجددة زاداً إضافياً للاحتكاك والترابط والتواصل المستمر بكل صفاء وإخلاص ومودة.

لذا فأنا عندما أتحدث عن الصديق، أتحدث في الآن عن الباحث الأكاديمي الذي هو أحمد شحلان، العالم والفقيه والمتمكن من البحث العلمي والجامعي، والمخلص في أداء رسالته العلمية.

فأنا هنا أتحدث عن معرفة تعود جذورها إلى أزيد من خمسين سنة

بضفافها وظلالها وشجونها وحكاياتها وروابطها العائلية؛ وأشير هنا في هذا الصدد أن الوالدة رحمها الله كانت الخيط الأبيض الذي به خاطت به العلاقة الزوجية القائمة بين زوجته السيدة الفاضلة مرية بكل بهائها، ابنة خالي رحمه الله. وهذا ما يسمح لي بالقول وبصفاء إننا أمام شخصية عالمة متميزة بعطائها العلمي في مجال تخصصها.

باحث ظل يشتغل في صمت ومن دون ادعاء، منقباً ومحققاً ودارساً... وهذا بالضبط ما أود التركيز عليه في هذه الكلمة المقتضبة والدالة.

عندما اختار الباحث الأكاديمي أحمد شحلان التخصص في اللغة العبرية، لم يكن ذلك إلا مدخلاً لفهم آلية الثقافة بمفهومها الشامل، ومدى تداخلها بين الأخذ والعطاء ومعرفة مفاتيح وأساليب وروافد التأثر والتأثير، وبذلك صار مجال البحث عنده هو ثقافة الغرب الإسلامي لمعرفة مدى الأثر والتأثر والتأثير بين الحضارات والثقافات، وكما يقول حسن حنفي في تقديمه للكتاب اسبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة: "إن من مهام المفكر في البلاد النامية التعريف بأهم التحولات الفكرية التي حدثت في الحضارات الأخرى والتي تحدث من جديد في حضارته".

ولم يكن من المصادفة أن يختار أحمد شحلان موضوع النحاة العرب في الغرب الإسلامي مادة لأطروحته الجامعية للسلك الثالث، ولم تكن هذه الأطروحة إلا مقدمة أولى لوضع الأسس المعرفية لكل الأبحاث التي أنجزها لاحقاً، وفي مقدمتها الفكر الرشدي.

أذكر في هذا الصدد، أنه لما عثر هذا المكرم اليوم، على مخطوط تلخيص كتاب النفس لابن رشد، في السبعينيات، مكتوباً بالحرف العبري، تيقن أنه وجد طريقه في ما يأتي من أيام البحث والجهد، وقد عانى معاناة شديدة لإخراجه ونشره، ولم يكن معاناته يتعلق بفك رموز المخطوطة

وصعوبة كتابتها بالحرف العبري، فهذا ما تمكن منه بسهولة، بل في ظروف أخرجت الكتاب من يديه، وأبعدته عنه، على الرغم من أن جامعات أجنبية اقترحت عليه أن تنشره وتحتفي به، ولأنه صاحب أخلاق، لم يرد أن يستأثر بالأمر دون من أقترح عليه العمل بادئ ذي بدء، فضاع منه شرف السبق لإخراج هذا العمل الرشدي المهم، وآمل منه أن يخرج في مقبل الأيام، تحقيقَه هو، ولا شك أنه سيكون مخالفاً بكثير لعمل الأمريكي الذي استغل المناسبة ونشر العمل. قضية تشبه قضية ترجمته للضروري في السياسة، الذي تعب فيه أيما تعب، وحدث تهافت على نشر هذا المؤلَّف الثمين ممن ليس لهم علاقة لا بشكله ولا بمضمونه، ولا مجال هنا للخوض في التباسات هذا التهافت المغرض.

كان الباحث الأكاديمي الأستاذ أحمد شحلان يلاحظ النقص الكبير في المكتبة العربية فيما يتعلق بضياع النصوص العربية الفلسفية، وما له علاقة بالتصوف والنحو والمعجم، مع العلم أن هذه النصوص موجودة، حافظ عليها الزمان وبقيت مسطورة بالحرف العبري... وصار هذا الهم المكلِّف والمرهق ملتصقاً به، فبالإضافة إلى الضروري في السياسة، نجده يرتبط بابن رشد وفلسفته ونكبته، وله موقف متميز في هذا الصدد عبر عنه أكثر من مرة.

كما أن الباحث المكرم اهتم بالنصوص العبرية، وها هو يتحفنا بكتاب من كتب التصوف اليهودي الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر للواعظ بَحْيي بن يوسف الأندلسي، وفضلا عن تحقيق هذا النص وترجمة استشهاداته، فالباحث كان يهدف إلى إزالة كل الالتباسات العالقة بتاريخه، وليؤكد بالتدقيق والمقارنة، مدى تأثر صاحب النص بَحْيي بن يوسف، بتراث التصوف الإسلامي ورجالاته، وفي مقدمتهم الغزالي، و هذا ما استطاع تحقيقه بالدليل والبرهان والمقارنة بها في كتاب إحياء علوم الدين.

ولم يكن تحقيق كتاب الهداية إلى فرائض القلوب، إلا خلاصة لأبحاث كثيرة في التصوف بأرض الأندلس، ومدى تأثر الفكر اليهودي بالفلسفة العربية؛ وهذا أيضاً ما استطاع إبرازه توثيقاً في كتابه التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، التسامح الحق، الذي يشكل محتواه رؤية ثاقبة لمكانة الحضارة الإسلامية في الأندلس وإشعاعها، ومدى التمازج الإيجابي بين الأفكار، على الرغم من اختلافاتها الدينية ومذاهبها، وهذا ما يؤكده كتاب المحاضرة والمذاكرة لموسى بن عزرة، وكيف تبنى الفكر اليهودي الثقافة العربية بكل أشكالها شعراً ونثراً وفكراً وفلسفة وتصوفاً ومعجماً، ليؤسس لثقافته التي اندثرت، وذلك بهدف إحيائها في ضوء التراث العربي. هذا بالإضافة إلى ما قام به بعض اليهود من ترجمة عدد كبير من الكتب العربية إلى العبرية؛ أو إعادة كتابتها بالحرف العبري؛ وكان على رأسهم أبراهام بن عزرة الذي عُرف بتأثره بابن حزم، ونقده لأسفار التوراة... ولا شك أن باروخ اسبينوزا، من دون يدري أنه تأثر في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة بابن حزم بواسطة أبراهام بن عزرة، وموسى ابن ميمون؛ أخذ الكثير من التراث الإسلامي، وبالأخص مقولته حول ثنائية الحقيقة، ولم يأته هذا لمعرفته باللغة العربية، بل لمعرفته باللغة العبرية وبواسطتها كأحد فقهاء اللغة العبرية والتراث اليهودي القديم.

لقد كانت النصوص العبرية من خلال أبرهام بن عزرة وموسى بن ميمون، أداة اسبينوزا ليقف على مضامين فلسفة ابن رشد وابن حزم.

لوم يكن هدف اسبينوزا ،كما يقول حسن حنفي، هو الوقوع في منهج الأثر والتأثر وإرجاع فضله إلى التراث الإسلامي أو بإحيائه، بل كان القصد منه إثبات المشكلات المشتركة والحلول المشابهة التي قدمها الفلاسفة المسلمون.

ولم يكن من السهل الوصول إلى هذه الحقائق لولا الجهد العلمي الذي بذله الأستاذ المكرم أحمد شحلان، إذ أن تفرغه للبحث في التراث اليهودي في الغرب الإسلامي وتمكنه منه، ساعده لإلقاء أضواء على عدد كبير من الظواهر والحقائق، الشيء الذي لم يصر بالإمكان إنكاره، وهذا بالضبط ما يزخر به كتاب التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، إذ أن فصوله مجتمعة حول مكونات المجتمع الأندلسي، واللقاء العلمي بين المسلمين وغيرهم، وابن رشد ومحنته السياسية، بجانب بحثه عن دور الترجمة العبرية في نقل المعارف إلى اللاتين، ودور المتكلمين اليهود في نقل المعارف العربية إلى الثقافة الغربية، وتبنيهم مناهج الفكر الإسلامي؛ وقد استوعبوا آلياته من دون حرج، تعبيراً عن اقتناعهم به لمكانته، كلها أمور أصبحت اليوم بفضل جهود المحتفى به، جلية للعيان، تفصح عن القدر الكبير من المعارف التي استفاد منها يهود الأندلس، وهم يتمتعون بحق العلم وحق الوجود، لينقلوها فيما بعد إلى الغرب اللايتيني وكان منها عراء.

هنا لا بد من التذكير بأن الأستاذ الباحث المكرم اليوم، لم يكن يعتبر تدريس اللغة العبرية في الجامعة المغربية إلا مدخلاً لتداول المادة الفكرية في الغرب الإسلامي في شموليتها أكانت عربية أم عبرية، للوقوف على تمازجها أو تناقضها، دون نسيان كتاب مجمع البحرين وانفتاحه على اللغات السامية، وهذا ما استطاع ترسيخه وتثبيته خلال مساره العلمي.

ويمكن في هذا الصدد إلقاء نظرة فاحصة حول عناوين الأبحاث العلمية والأطاريح التي أنجزها طلابه، إذ كلها تتناول مواضيع تتعلق بالفكر والتصوف والشعر والنحو والبلاغة والمعجم والترجمة، وتنحو نحو خلق مدرسة مغربية ذات خصوصيات لا تتمثل في غير المغرب. فالمغرب وريث العصر الذهبي الوسطوي الإيبيري في ثقافاته العربية والعبرية

واللاتينية، وهو دوماً امتداد إفريقي شاسع لا يفصله عـن أوروبـا إلا بحـر حضاري عظيم أسهم في الحفاظ عليه بقدر كبير، ولا يجـد مـن نظـره نحـو الأمريكتين إلا رغبته في أن يعيد ماضيه العلمي الغني.

ولا يفوتني في الأخير، بأن أشـير إلى طمـوح أحمـد شـحلان الكبـير، الذي كان يسعى إليه، ألا وهو تأسيس مؤسسة مستقلة خاصة بالدراسـات واللغات السامية...، أسوة بما هو موجود في أغلب الجامعات. وهو الأمـر الذي لم يتحقق بعد، ونأمل أن يكون هذا التكريم، بداية اشتعال الجذوة.

وأذكر في هذا الصدد أنني عنـدما زرت جامعـة القـاهرة سـنة 1973 فوجئت بالاهتمام البالغ باللغـات السـامية، وبوجـود شـعبة مسـتقلة بهـا، بجانب شعبة اللغة العربية وآدابها، وقد انفتحت هذه الشـعبة عـلى الآداب العبرية الحديثة، وأضحت ضرورة ملحة لمعرفـة آليـة التفكـير اليهـودي في إسرائيل، وهذا هو الطموح الذي كان يراودنا معاً آنذاك.

أتمنى أن يتحقق هذا الطموح في الجامعة المغربية في الأيام القادمة، لمـا يتضمنه من قيمة علمية وبعد حضاري.

كلمة الأستاذ أحمد شحلان
أنا نبتةٌ من الجامعة وعنايةٌ من طلابي

عهدتني لا أعدم لغتي عندما أتوسل إليها، وما كنت أعرف في كلِمي عصيانا. هذا الطبع الظاهر فِيَّ، ولكن، عندما تكون المناسبة عظمى، والمحفل ذا جلال، يصيب اللسانَ عَيٌّ هو عنه غريب. حدث لي ذلك يوم رزقت ابني، وكنت أظن أنه عندما يرى النور، سأكتب الكثير عما سيتلجلج به لسان القلب. وما كتبت حرفاً واحداً.

اليوم إخوتي، شبيه بذلك الصباح الذي سمعت فيه استهلالة ابني إسماعيل. إني لم أجد الكلمة.

واعذروني إن لم أعرف كيف أعبر عما أشعر به نحوكم من صادق الحب والمودة. ومع ذلك فالمناسبة تريد حديثاً. فما خصصتموني به من كريم العطاء الفكري لا يقدر، وما أسهمتم به من جهد معرفي، أنا أعرف أن معاناته لا توزن بعِيَّار. ووجدتني أعود إلى أسباب هذا التكريم، فلعل فيه المخرج من عَيِّ اللسان.

مر على إنشاء جامعة محمد الخامس العتيدة خمسون سنة. خمسون سنة من الجهد والعطاء والإبداع والنتاج والاختراع. ولأني غرسة من هذه الجامعة، فكرت في أن أهديها بهذه المناسبة، عملا أخذ مني وقتاً وحملني معاناة، **إنه تحقيقي لكتاب أحد متصوفة اليهود من أعلام القرن الحادي عشر،** من ديار الأندلس، الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر. ووجدتْ الالتفاتةُ المتواضعة كرماً أكاديمياً كبيراً من رئيس جامعة محمد الخامس-أگدال، الأستاذ الدكتور عبد الحفيظ بوطالب، فقد شرف الكتابَ بحُنُوِّ الجامعة عليه والعناية بطبعه، وأوحى بمعية السيد عميد كلية الآداب

والعلوم الإنسانية- الرباط، الدكتور عبد الرحيم بنحادة، وإشراك الأستاذ إدريس اعبيزة، بهذا الاحتفال الرائع لشخصي المتواضع. وبما أني لا أجد اليوم ما يكفي في لغتي للتعبير عما يجيش في الفؤاد، فإني توسلت بالكلمة التي حررت ديباجتها إهداء للجامعة بمناسبة عيدها الخمسين في صدر كتاب الهداية إلى فرائض القلوب، لتنوب عن عي اللسان وتنطق بلسان حالي نحو هذه الجامعة، وهو على كل حال أمر لا يتغير. ففيها ما يكفي إذا جف القلم وعز الكلام، وفيها ما أريد أن أقوله حقاً عن هذه الجامعة المجَسَّمة بالنسبة لي في كلية الآداب التي أحببتها وأحبتني، وغرستْ في كثيراً من نبيل القيم، ومكنتني من جميل المعارف. قلت:

"حملني طائر الشوق المعرفي من مراكش التعليم الأصيل، حيث كان سدنتـُه علماءَ أجلاء، نهلوا معارفهم من أمهات التراث العربي الإسلامي، في جُماع علومه وفنونه العريقة، ليَحُطَّ بي على ضفاف الأطلس في رباط الفتح، حيث ولجت كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أخطو على وَجَلٍ، لأتلقى صوراً أخرى من المعارف، ولألتقي نوعاً آخر من الأساتيذ، اختاروا لهم مناهج حديثة وأهدافاً تربوية ورؤىً فكرية متميزة. فقرأنا الآداب العربية بمناهج نقد حديثة تجمع بين أصيل الثقافة العربية ومؤثرات الحداثة الغربية، ونظرنا في اللغة العربية بما جد في علوم اللسان، وسلك بنا أساتيذنا طرقاً أخرى في فهم الحضارة العربية الإسلامية، وفيها ما هو من تراث هذه الحضارة، وفيها ما هو من شهادات الغرباء عن هذه الحضارة.

لقد تمثل مسارنا المعرفي في كلية آداب جامعة محمد الخامس، بعد سنة تحضيرية كان بها خليط من أبواب المعارف، في ثلاثة مسارات: مسار الأدب في عصوره المختلفة وألوانه المتعددة. ومسار فقه اللغة بمنظور السلف وجديد المدارس الحديثة. ثم مسار الحضارة وقد جمع بين عريق الشرق وتليد الغرب الإسلامي.

مكنتنا هاته المسارات من زاد غذى عقولَنا ونفع ذواتِنا وأكسبنا طرقاً في التربية والتعليم والمعارف العامة الضرورية لفهم الحياة. واستطاعت كلية آداب جامعة محمد الخامس، بهذا المنهج المتكامل، أن تهيئ الأطر الضرورية للنهوض بالوطن في مجالات شتى، تعليمية وإدارية واجتماعية، وفي مجال الصحافة، بل وفي مجالات علم النفس والتاريخ والجغرافيا والآثار والمعارف الفلسفية قديمها وحديثها، عربيها-إسلاميها وغربيها، وفي مجال الدراسات الإسلامية الأكاديمية واللغات الغربية، بل والشرقية.

في هذه الدُّرَّة من جامعة محمد الخامس، كنت ما أناه اليوم. ومنها صرت واحداً ممن قام بواجبه في ميدان التعليم ثانويه وجامعيه.

وظللتُ مشمولا بعناية هذه الجامعة التي بعثتني باحثاً إلى باريس، مقترحة أن تكون الدراسات العبرية هدفي ومبتغاي، لأعود إليها بوصفي أول مغربي يقتحم عالم معرفة لم تكن له أصول في الدراسات المغربية، على الرغم من الضرورة التي كانت تدعو إلى ذلك، لأن المغرب كان منذ قدمه، أرضاً معطاء، تعامل قسم من أبنائه في تاريخه العريق، بهذه الثقافة وتدبر بلغتها.

ولما عدت إلى أحضان هذه الجامعة، ظلت هي ترعى ما حملته من معارف بكبير عناية، وشجعت وأكبرت فينا- أنا ومن نهج معي هذا النهج - عزمنا، فزادتنا قوة وحباً، ومكّنت لنا بمشاركتنا إياها في وجوه النشاط المعرفي الذي كانت تحتضنه.

واليوم، وقد طال المسار، تأبى جامعة محمد الخامس-أگدال، إلا أن تُشْرّف برعايتها الكاملة الكريمة، هذا العمل الذي هو ثمرة من ثمرات الشَجرة التي غرستها، ومن نوع المعارف الذي أحب الساهرون عليها، أن يعيدوه إلى مكانته، باعتبار أن الغرب الإسلامي، والمغرب على الخصوص، بما عرف به من بُعْد حضاري، وحسن رعاية لكل مكوناته، وقَصْدٍ في العلم

والمعرفة، وعناية بكثير من أنواع الثقافات التي بها شيد بنيان حضارته، لا يمكن أن يهمل وجهاً من وجوه المعرفة التي هي له، تحتفي به اليوم أقوام غيرُنا، ويظل عندنا يظهر على استحياء.

لهذه الخصال، أحببت أن أهدي هذا العمل، إلى جامعة محمد الخامس، في ذكرى تأسيسها الخمسين، شهادة عرفان مني على ما فعلته. فقد علمتني ورعت مسيرتي العلمية واحتضنتني فاعلا فيها، وأخيراً شرفت هذا الكتاب فيسرت له السبل المادية ليكون بين أيدي الناس"، ويمكن أن أضيف في هذه اللحظة بالذات:

"بأن الجامعة في شخص كلية الآداب، شرفتني بهذا التكريم الذي أعتبره تكريما لكل طلبتي الذين شاركوني في صنع استحقاقه، بما هم عليه من خلق إنساني ومعرفي ووفاء لمعاهد الأخذ ومُرافِقي العطاء".

"فمنا جميعاً لهذه الجامعة الحب والإكبار، وللعاملين فيها التحية والتقدير".

زملائي ورفاقي الذين تجمعني وإياهم رحاب الجامعة في أرض المغرب وخارج أرض المغرب، أي كَلِمٍ يستطيع التعبير عن المراد، وقد شرفتموني ببحوثكم العلمية الدقيقة التي يجمعنا جميعاً الهمُّ في الغوص في قضاياها، وخصصتم من وقتكم وقتاً فكرتم فيه في أمري، وجعلتموني حدثاً من أحداث حياتكم الهامة، فأعددتم ما به أسعدتمونا جميعاً، في جديد اكتشاف ورفيع إبداع، ثم تركتم كل شيء ظِهْرِيّاً وركبتم مطية الرحلة من مصر أو سوريا أو ألمانيا أو هولندا أو من مدن المغرب المختلفة، لنجتمع على كلمة سواء، هي المحبة في المعرفة، وتقديس أخلاق العلماء، والاجتهاد قدر المستطاع، لنبين للأجيال اللاحقة، أن لا شيء يستحق التضامن ونكران الذات، أفضل من تهذيب النفس وتقويم العقل والسير على سنن الهداة الصالحين. فلكم مني جميعاً المحبة والتقدير، ومن الله حسن الجزاء.

طلبتي الأعزاء، إني لن أنسى أبداً، جميل العواطف التي أبديتموها نحوي، وعالي الأخلاق التي هي من شيمتكم، والتي جعلتكم تُرُدُّون على جهد متواضع مني، عندما قدر لي أن أرافقكم في رحاب الجامعة، بأضعاف مضاعفة من إحسان القلب الخيِّر، والمحبة الصادقة. لقد كان جهدُكم العلمي وأنتم تنظرون فيما قدر لي أن أخطه، أكبرَ مفخرة لي، وأغلى الهدايا التي يمكن أن تهدى إنساناً. لقد كرستم من جهدكم زمناً للتأمل الجميل، والنظر البعيد، في ما كتبتُه. وما كتبتُه في حقيقة الأمر، هو من صنعكم على مدى السنين، عندما كان كل همي أن أكون عند حسن ظنكم، وأن أنال رضاكم، كلما اجتمعت بكم في لقاء الدرس، أو لقاء الحوار العلمي، أو جلسات الود والمحبة، بل في كل اللحظات التي كنت أنظرني فيها وأنا في قلبكم كما أنتم في قلبي. والله يشهد، أنكم لم تفارقوا ذهني وضميري، وأنا أشتغل في الليل أو النهار وأكتب، وأقول: "ما أدري ما سيقول في هذا الذي أكتب عزيزي فلان أو فلان منكم". إنكم البوصلة التي كنت أسير على هديها دوماً، والنجم الساطع الذي كانت تنحو نحوه سفينة الرحلة، في كثير من غَبَشِ الأماسي، وغمام الظنون، ورياح التنكر، وغلبة موج الطبيعة البشرية التي يمتزج جيدها بسيئها، وتِبرُها بطَمَثِها. وكلكم كنتم وإلى الآن، المرفأ الذي يعيد إلى رجَّة الجناح وخفقة ساكن الجوانح، طمأنينةَ السلام وراحة الأمل في الوصول إلى رائق الشواطئ ومطامن النفوس. إن هذا الحب الذي هو لله في الله، هو الذي جعل منا قلباً واحداً على مدى السنين، وهو القوة السحرية التي تغذيني في كثير من لحظات الإعياء، أو تعب الجسد، أو وحدة التأمل، أو ظلال العمر.

لقد جعلتموني جميعاً، في لحظات هذا اللقاء، أسعد الخلق، لأني رأيت فيكم ما كنت أتمناه في أعز أبنائي: الحبَ الصادق، والعقلَ الراجح، والقلب الطاهرَ، والنظر البعيد، وعمق المعرفة، ودماثة الخلق، والتواضع الجميل،

وجميل الحب الذي جعل منكم وحدة في الأماني وعلو الهمة وسمو المرامي. ويكفيني منكم هذا ولا أسعى إلى غيره، فهو زاد الطريق، وما أغناه، وما أطيبه، وما أسعدني به.

لو لم أكن أعلم أن ما في قلبكم نحوي هو ما في قلبي نحوكم، لخفت أن تقولوا إني أرصف حروفاً، وأصوغ منها كلماً هو مجرد جرس من اللغو. وما أظنني قادراً على هذا، لأن الذي يجمعنا هو برزخ فيه تمازجت أرواحنا، وتلاقت آمالنا، وسمت رغباتنا.

والحق أني لم أستطع تحرير هذا الذوب من قلبي، إلا بعد أن استيقظت من لحظة الحدث الكبير، والمنادمة العلمية الممتعة، واللقاء الخيِّر، فاجتمع لي بكم الغَبُوقُ بالصَّبُوح في خدر المعرفة. ألا فليبتعد الصَّحْوُ عن سكرة هذه المحبة.

ولكم مني أيها الأعزاء، من المحبة والشكر ما أنتم أهل له ويزيد. ولكم ولإخوانكم الذين شاركوك في لحظة المنادمة والحميمية، الدعاء بالعافية وصفاء الذهن ونفوذ العقل والمستقبل العلمي الزاهر ودوام المحبة والصحة والسعادة.

ولكل الذين أعدو هذا الاحتفال العلمي الثري، بدءاً من السيدين الوزيرين اللذين تحملا مسؤولية التدريس في الجامعة قبل أن يكونوا ما هم اليوم، والسيدين رئيسي جامعة محمد الخامس- أگدال، أولٍ ومثنٍ، ومسئولي كلية الآداب: عميداً وإداريين وساهرين على جمال البناية وحسن التنسيق، آيات عرفاني وإكباري.

ومن الله الجزاء

موجز من الحياة العلمية
للأستاذ أحمد شحلان

أ - شهادات أكاديمية

- الإجازة في الأدب العربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-فاس، يونيو 1967.

- الإجازة في الأدب العبري، جامعة السوربون، باريس III ، 1974.

- دبلوم في اللغة العبرية الحديثة، المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية - باريس 1973.

- دبلوم عالي في اللغة العبرية الحديثة، المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية - باريس 1974.

- دكتوراه السلك الثالث، دراسات إسلامية، (فقه اللغة)، جامعة السوربون- باريس 1975.

- دكتوراه دولة في الفلسفة الإسلامية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط 1991.

ب- التدريس

1- معلم، مراكش (1962- 1964).

2- أستاذ السلك الثاني، مراكش (1967-1970).

3- أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (1975-2005).

ج - المشاركة العلمية

- أستاذ مشارك في كليات آداب في كل من مراكش وجدة ومكانس (اللغة العبرية والمقارنات اللغوية) بين 1977 و1990.

- عضو لجنة تحرير مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1978- 1984.

- عضو وحدة البحث الملحقة بالمركز الوطني للبحث العلمي-باريس.
(C.N.R.S) V.A 1078 Paris) 1991-1982

- عضو الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر 1983- ...

- كاتب عام جمعية البحث في الدراسات الإنسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية -الرباط، 1984-1988.

- تأطير طلبة الدراسات العليا المغاربة بالمعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية بباريس، 1984-1985.

- إعارة لمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بفرانكفورت-ألمانيا 1988.

- أستاذ زائر بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا (E.P.H.E) (السربون-باريس) 2004.

- مدير مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، (ألكسو) 1991-1995.

- مدير ورئيس تحرير مجلة اللسان العربي التابعة للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو) 1991-1995.

- كاتب عام الجمعية المغربية للدراسات الشرقية (مؤسس) 1990- ...

- رئيس وحدة الآداب واللغات الشرقية: الإبداع واللغات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، 1998-2007.

- جائزة المغرب للكتاب (الترجمة) لسنة 2000، وزارة الثقافة-المغرب.

- وسام الاستحقاق الوطني من الدرجة الممتازة (1990).

كتابات وأبحاث وتنظيم ندوات

I- أبحاث نشرت في المجلات والدوريات

1- "مفهوم الأمية في القرآن"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد: 1، 1977.

2- "أبو عمران موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد: 5-6، 1979.

3- "مقدمة كتاب دلالة الحائرين" [تحقيق]، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد: 7، 1980.

4- "كيف صار الشعر عند العرب طبعا وعند غيرهم من الملل تطبعا" [تحقيق فصل من كتاب المحاضرة والمذاكرة لموسى بن عزرا]، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد: 10، 1984.

5- "المعجم العبري بين الملابسات التاريخية والواقع اللغوي"، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، العدد: 36، الرباط، 1992.

6- "مكونات المجتمع الأندلسي ومكانة أهل الذمة فيه"، مجلة التاريخ العربي، العدد: 1، الرباط، 1996.

7- "جهود مكتب تنسيق التعريب في قضايا اللغة العربية"، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، العدد: 44، الرباط، 1997.

8- "صور من اللقاء العلمي بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس"، التاريخ العربي، العدد: 4، الرباط، 1997.

9- "شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل، تحقيق فصل من كتاب المحاضرة والمذاكرة لموسى بن عزرا"، ضمن: أعمال مهداة للدكتور عباس الجراري، دار المناهل، الرباط، 1997.

10- "مدن مغربية في كتابات عبرية"، منوعات محمد حجي، أعمال مهداة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998.

11- "بعض مظاهر تأثير يهود الأندلس في الحياة العامة في المغرب"، مجلة التاريخ العربي، العدد: 58، الرباط، 2011.

II – أبحاث نشرت في أعمال ندوات أو تعد للنشر

1- "تلخيص كتاب النفس لابن رشد"، ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1978.

2- "إصلاح التعليم اليهودي في مغرب القرن التاسع عشر"، ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1983.

3- "تلخيص كتاب شعر أرسطو لابن رشد"، ندوة قضايا في الترجمة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية – مكناس، 1984 .

4- "دور اللغة العبرية في نقل العلوم بين الثقافتين العربية واللاتينية"، ندوة أبي حامد الغزالي وابن ميمون: حلقة وصل بين الشرق والغرب، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1986.

5- "تأثير الآداب العربية في الآداب العبرية"، دراسات مغربية، أعمال مهداه إلى محمد عزيز الحبابي، جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987 .

6- "ميزان العمل للغزالي بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد اليهودية"، ندوة:
Gazali: La raison et Le miracle –UNESCO-Maisonneeve & Larose, Paris, 1987.

7- "ابن رشد السياسي المصلح"، ندوة مراكش من التأسيس إلى الموحدين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية – مراكش، مطبعة فضالة، 1988 .

8- "الغزالي في منظومة الفكر اليهودي: فقهاء اليهود والفكر الفلسفي"، ندوة أبي حامد الغـزالي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1988.

9- "المخطوطات العربية المكتوبة بالحرف العبري"، ندوة المخطوطات العربية في الغرب الإسلامي، مؤسسة الملك عبد عزيز، الدار البيضاء، 1990.

10- "المعجم العبري بين الملابسات التاريخية والواقع اللغوي"، أعمال مهداه للأستاذ أحمد الشرقاوي إقبال، اللسان العربي، الرباط، 1992.

11- "آفاق صناعة المعاجم التقنية"، ندوة التعليم التقني في العالم العربي، الهيئة العليا للتعريب، الخرطوم، 1992.

12- "أسماء الأعلام ودلالتها التاريخية في التـوراة"، ندوة التاريخ واللسانيات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1992.

13- "المصطلح العلمي والطبي الحاضر والتصور"، مجلة اللسان العربي، العدد 37، الرباط، 1993.

14- "الفكر اليهودي الأندلسي"، ندوة حضارة الأندلس في الزمان والمكان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية – المحمدية، 1993.

15- "جهود مكتب تنسيق التعريب في قضايا اللغة العربية"، ندوة قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1994، ومجلة اللسان العربي، العدد: 44، الرباط، 1997.

16- "مؤلفات يهودية وعبرية، لوائح المؤلفين والمؤلفات"، ندوة تراث الأندلس، تكشيف وتقويم، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، 1994.

17- "نماذج من الكتابات اليهودية والعبرية في الأندلس"، ندوة تراث الأندلس تكشيف وتقويم، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، 1994.

18- "أمثال يهود المغرب: العام والخاص، ندوة الأدب في الغرب الإسلامي"، كلية اللغة - مراكش، حوليات كلية اللغة العربية، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش 1994.

19- "كتاب الموازنة بين اللغتين العربية والعبرية، تقديم وتحقيق مقدمة الكتاب"، أعمال مهداه للأستاذ عبد الحق فاضل، ندوة تكريمية، كلية الآداب- مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، 1994.

20- "المخطوط العبري صورة من صور المعارف اليهودية، ندوة المخطوط العربي وعلم المخطوطات"، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، النجاح الجديدة، البيضاء، 1994.

21- مادة"التعريب"، معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1995، ص. 2414.

22- "ابن رشد من الانشغال اللاتيني إلى منجزات المستشرقين"، ندوة الاستشراق والدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- تطوان، 1996 .

23- "خطابة ابن رشد بين المفهوم الرشدي والمفاهيم اليهودية"، ندوة فكر ابن رشد في حاضرة مراكش، كلية الآداب-الرباط، مراكش 1997.

24-"المعاجم المزدوجة: عبري-عربي، (قاموس قجمان العبري)"، ندوة المصطلح وصناعة المعجم العربي الحديث، مكتب تنسيق التعريب، مجلة

اللسان العربي، العدد 48، 1997.

25-« La traduccion del arab al hebreo: contenido y objetivas, Pensaiento y circulacion de Las ideas en el Mediterraneo el papel de la traduccon », Toledo, Ediciones de la Universidad de Castilla-*La Mancha Cuenca*, 1997, (p 77-89).

26- "هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود لغة ابن رشد؟" ندوة ابن رشد، مجمع العلوم والفنون، بيت الحكمة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - منشورات المجمع الثقافي (أبو ظبي)، 1999.

27- "شخصية رجل الدين اليهودي المغربي" (أعمال مهداة للأستاذ محمد أبو طالب)، في ندوة الشخصية المغربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط 1999، نشر الجمعية المغربية للتراث اللغوي، الرباط، 2003.

28- "تأملات في وضع المعجم العربي التاريخي"، ندوة قضايا المعجم التاريخي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- مكناس، 1999.

29- "هل ينظم الشعر في الحلم؟ تحقيق فصل من كتاب موسى بن عزرا"، أعمال مهداه للأستاذ محمد بن شريفة، في ندوة المنهج والرؤية الفكرية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، 1999.

30- "فضاءات ابن رشد: سياسة المدينة، من سياسة المدينة لأفلاطون إلى الضروري في السياسة لابن رشد"، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 2001.

31- "ابن النغريلة اليهودي وزير دولة حبوس ودوره في الصراع بين إمارة غرناطة وإشبيلية"، ندوة دولة المرابطين، مؤسسة ابن البشير، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 2000.

23- "المصطلح النقدي والتراثي في كتاب موسى بن عزة القرطبي الأندلسي،

ندوة المصطلح التراثي والعلمي"، مكتب تنسيق التعريب، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، فاس، يونيو 2000.

33- "جامعة ابن يوسف على عهد المرابطين"، جمعية إحياء جامعة ابن يوسف، مراكش 25 نونبر 2000، نشر في العدد الأول من مجلة الجمعية 2002.

34- "التأليف العلمي عند أبراهام بن عزرا، مائدة مستديرة حول تراجع النشاط العلمي في المغرب خلال العصر الوسيط المتأخر"، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط،2003 .

35- "من المصطلح إلى الترجمة، ندوة الترجمة في المغرب أية وضعية وأية استراتيجية"، وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، 2001.

36- "الفاعلية العقلية في التقاليد الثقافية المختلفة"، ندوة العلم: المحلية والكونية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط ومؤسسة كنراد أديناور، مارس 2001 (لم ينشر).

37- "رحلة ابن يمين التطيلي: السماع والرؤيا"، ندوة الرحلة بين الشرق والغرب: اتصال وانفصال، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، 2003.

38- "كنز أمثال يهود المغرب، نظرة في مدونة أمثال يهود المغرب لحننيه دهان"، ندوة الأمثال العامية في المغرب، أكاديمية المملكة المغربية، مطابع سلا 2003. (نشر في أعمال أكاديمية المملكة).

39- مادة "العبرية في المغرب" معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 2003، عمود: 5938.

40- "من أدباء العربية اليهود في الأندلس: أبو الفضل حسداي بن يوسف"، ندوة تكريم أحمد الشرقاوي إقبال، منشورات جامعة القاضي عياض، مراكش، المطبعة والوراقة الوطنية-مراكش، 2004.

41- "حي بن يقظان في الفكر اليهودي الوسطوي"، ندوة تكريمية للعلامة الأديب مولاي الصديق العلوي، أبريل 2005 (منشورات المجلس العلمي المحلي بمراكش، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 2007).

42-« Averroes'mittlerer Kommetar zur Rhetorik des Aristotles: Die hebräiche Übersetzung in Die Trias des Maimonides, jüdische, arabische und antike Wissenskltur », Edited by Georges Tamer, Cover Design Christopher Schneider, Walter De Gruyter. Berlin. New York, 2005, (p 107-120).

43-« Logique et Politique dans les commentaires d'Averroes », in *Ecriture et Réécriture des textes philosophiques médiévaux*, Volume d'hommage offert à Colette Sirat, Edité par J. Hamesse et O. Weigers, (Fédération Internationale des Institut d'Etudes Médiévales Textes et Etudes du Moyen Age, 34, Turnhout, Belgum, 2006 (p 1-22).

44- "الحداثة في التراث الفكري العربي: من ابن حزم إلى ابن رشد (أسبقية الفكر العربي إلى الحداثة)"، ندوة الحداثة وانعتاق الإنسان: مفاهيم وضوابط، مكناس 10-9 حزيران-يونيو 2006، نشرت الأعمال بعنوان: الحداثة وتحرير الإنسان، بترا للطباعة والنشر والتوزيع،2008.

45- "ابن رشد ملتقى الثقافات ومنطلقها، ندوة العقل والإيمان من أجل عالم متضامن، كرسي بن علي لحوار الحضارات والأديان، ملتقى دولي: تونس 7-10 ماي 2007. (نشر في أعمال المؤسسة).

46- "المخطوطات الرشدية العبرية: فعل الترجمة ونتائجه"، مؤتمر مركز المخطوطات/ متحف المخطوطات، الإسكندرية، 28 مايو 3 يونيو 2007.

47- "اليهود المغاربة بين العقيدة ومعتقد العادات والتقاليد، ندوة العادات والتقاليد في المجتمع المغربي"، أكاديمية المملكة المغربية، مراكش 7-9 نونبر 2007. (نشر في أعمال أكاديمية المملكة).

48- "عولمة الفطرة وعولمة المعرفة: الإسلام والمعرفة"، المنتدى السادس

لحوار الحضارات بين اليابان والعالم الاسلامي، الثقافة واحترام الاديان، معهد الدراسات الدبلوماسية والإدارة العامة للشؤون الإسلامية بوزارة الخارجية، الرياض، 23-25 أبريل، 2008. (نشر في أعمال المعهد).

49- "باسم التوراة: تاريخ معارضة لليهودية الصهيونية (ترجمة وتعليق على الديباجة والفصل الأول من الكتاب". ندوة الترجمة وحوار اللغات: النص الشرقي بين الأصل والنقل، كلية آداب الرباط- مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإنسانية والإسلامية، البيضاء- الجمعية المغربية للدراسات الشرقية، الدار البيضاء، 4-6 يونيو 2009.

50- "أبرهام بن عزرا وترجمته لحي بن يقظان إلى العبرية، النص العبري مع إعادة الترجمة إلى العربية"، ندوة الجمالي والفلسفي في رسالة حي بن يقظان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- القنيطرة، يومي 25 و26 مارس 2010 (تحت الطبع).

51- "أثر الفكر العربي الإسلامي في مسيرة المعارف اليهودية في الغرب الإسلامي"، ندوة دور الأديان في تعزيز قيم المعرفة: الواقع والمأمول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، 4و5 مايو 2011.

52- "أبوحامد الغزالي ورأس متصوّفة اليهود الربي بحيي بن باقودا السرقسطي الأندلسي، ق 11م"، ندوة الغزالي اليوم، لماذا؟ بمناسبة المئويّة التّاسعة لوفاة حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"-تونس، 17-21 ماي 2011. (تحت الطبع).

III- الإشراف على ندوات والمساهمة بالبحث فيها

1-"الكتابات العبرية مصدراً من مصادر تاريخ المغرب"، ندوة الاستشراق، الواقع والآفاق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، 1992

(نشر سنة 2004).

2- "مكتب تنسيق التعريب الجهد والمعتمد والآمال"، ندوة تطوير منهجية وضع المصطلح العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومجمع اللغة العربية بالأردن - عمان، 1993، نشر في مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، العدد 39، 1995.

3- "المصطلح العلمي والطبي: الحاضر والتصور"، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب، 1993.

4-"مناهج وضع المصطلح"، مؤتمر التعريب السابع، مكتب تنسيق التعريب (ألكسو) والهيئة العليا للتعريب بالسودان - الخرطوم، 1994.

5- "علوم الطب: المفاهيم والمصطلح، الماضي التأملي والواقع العلمي"، مكتب تنسيق التعريب (ألكسو) مراكش، 1994

6- "أعلام اليهود المغاربة من تراثهم"، ندوة اللغات والحضارات الشرقية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، 1997، نشر بالرباط، سنة 2005).

7- "المقامة بين الأدبين العربي والعبري"، ندوة اللغات والحضارات الشرقية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، مايو 1998.

8-"قصة الطوفان بين الآثار الأدبية القديمة ونصوص التوراة"، ندوة آداب الشرق القديم وتلاقح الحضارات I، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، مايو 2000، نشر سنة 2005).

9-" من قانون حامورابي إلى الوصايا العشر وشريعة العهد"، ندوة حضارة الشرق القديم بين علم الآثار وحفريات الإبداع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط ومؤسسة كنراد أديناور، مايو 2001، نشر سنة 2006).

10-"النص التوراتي بين سعديه گؤون الفيومي (ق. 9.م) وابن حزم

الظاهري القرطبي"، ندوة الترجمة والتراث القديم: الفعل العلمي والقضايا المنهجية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، مايو 2002.

11- "تواتر الكتاب المقدس (العهد العتيق) بين التصور اللاهوتي والحقيقة التاريخية"، ندوة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، مايو 2003.

12-"الأصول المصرية للمعتقد اليهودي، كشوف علم الآثار"، ندوة مدونات النصوص القديمة: أعمال المستشرقين والأركيولوجيين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط، ماي 2004.

14- "قراءة في كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس"، ندوة ثمرات الدرس الشرقي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط، مايو2005 .

15-"ترجمة وتحقيق المقالة الرابعة من كتاب أرسطو "أخلاق نيقوماخيا" لابن رشد، (ترجمة من العبرية إلى العربية)"، ندوة الترجمة في اللغات الشرقية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، مايو 2006.

16-"الضميمة في العلم الإلهي لابن رشد (تحقيق الترجمة العبرية الوسطوية)"، ندوة رحلة النص بين الشرق والغرب، كلية الآداب- جامعة القاضي عياض، الجمعية المغربية للدراسات الشرقية، مجموعة البحث في اللغات الشرقية، مراكش، 2007 .

IV- مؤلفـــات وترجمات

1- المدخل إلى اللغة العبرية، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط أولى 1985، وطبعة ثانية.1988، طبعة ثالثة دار أبي رقراق-الرباط، 2006. (346 صفحة).

2-ألف عام من حياة اليهود بالمغرب، (ترجمة من الفرنسية إلى العربية باشتراك)، دار قرطبة، الدار البيضاء، 1987. (312 صفحة).

3- الضروري في السياسة (مختصر سياسة أفلاطون لابن رشد)، (ترجمة من العبرية إلى العربية،) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998. (340 صفحة).

4- ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري الوسيط، المطبعة الوطنية، مراكش، 1999 (جزآن). (760 صفحة).

5- يهود الأندلس والمغرب، (ترجمة من الفرنسية إلى العربية) الناشر مرسم، مطبعة النجاح 2000 (جزآن) (أحرز على جائزة الكتاب المغربي للترجمة لسنة 2000). (624 صفحة).

6- لغات الرسل وأصول الرسالات، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، (البحث ضمن مؤلف مشترك)، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2002.

7-التوراة والشرعية الفلسطينية، منشورات الزمان، مطبعة النجاح الجديدة، الرقم 41، 2004. (123 صفحة).

8-التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي (التسامح الحق)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2006. (362 صفحة).

9- مجمع البحرين: من الفينيقية إلى العربية، دراسة مقارنة في المعجم واللغات القديمة، مطبعة أبي رقراق، الرباط، 2009. (369 صفحة).

10- متطلبات العالم الإسلامي، بحث أشرفت عليه المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، (تحت الطبع في المنظمة).

11- يهود المغرب من منبت الأصول إلى رياح الفرقة: قراءة في الموروث والأحداث، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2009. (صفحة 328).

12- الهداية إلى فرائض القلوب، للديان بحيى بن يوسف بن بقودا الأندلسي. دراسة وتحقيق، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2010. (494 صفحة).

13- ترجمة شرح كتاب أرسطو أخلاق نيقوماخيا لابن رشد، من اللغة العبرية إلى العربية، (قيد الإعداد).

14- المحاضرة والمذاكرة لموسى بن عزرا، تحقيق وترجمة الأشعار من العبرية إلى العربية. (معد للطبع).

هذا بالإضافة إلى بحوث في الفلسفة واللغة والتاريخ ومقارنة الأديان ومقالات صحفية.

إذا كان البحث المصحوب بهمّ ومنافحة عن حقيقة وبقضية لا ينوء بعبئها إلا البحث عند الذين يؤمنون به، إذا كان هذا الشرط هو الأصل في تكريم العلماء بأقلام زملائهم في التخصص أو جوارهم فيه، قبل أن تنحدر هذه العملية، عملية التكريم، مثلما انحدرت أمور كثيرة في مواطن لا يجوز فيها الابتذال سيما إذا تعلق الأمر بالعلم وشاراته وشروطه، قلت إذا كان الأمر كذلك فالأستاذ أحمد شحلان يستحق التكريم من جهتين، جهة الاجتهاد والأصالة في البحث، تدل على ذلك أعماله و ثمار التلمذة عليه، وجهة القضية التي ناضل من أجلها بالبحث وهي الإقناع بأهمية اللغات القديمة من خلال الدراسات العبرية، فهو الرائد فيها والقيدوم والمجلي على صعيد المغرب كله.

أحمد التوفيق



الأستاذ أحمد شحلان

من مواليد سنة 1944 بمدينة مراكش
أستاذ اللغة العبرية والدراسات الشرقية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط



من آخر إصداراته:

- التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي (التسامح الحق) (2006).
- مجمع البحرين: من الفينيقية إلى العربية، دراسة مقارنة في المعجم واللغات القديمة (2009).
- يهود المغرب من منبت الأصول إلى رياح الفرقة: قراءة في الموروث والأحداث (2009).
- الهداية إلى فرائض القلوب، للديان بحيي بن يوسف بن بقودا الأندلسي (2010).